



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS
PPGF**

MITOLOGAR É UMA FORMA DE FILOSOFAR:

A mitologia política de Hesíodo em Os Trabalhos e os Dias e a genealogia do homem bom

Luiz Otávio de Figueiredo Mantovaneli

Rio de Janeiro
2009

MITOLOGAR É UMA FORMA DE FILOSOFAR:

A mitologia política de Hesíodo em Os Trabalhos e os Dias e a genealogia do homem bom

LUIZ OTÁVIO DE FIGUEIREDO MANTOVANELI

MITOLOGAR É UMA FORMA DE FILOSOFAR:

A mitologia política de Hesíodo em Os Trabalhos e os Dias e a genealogia do homem bom

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Filosofia.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Fernando José Santoro Moreira

Rio de Janeiro
2009

M 293

Mantovaneli, Luiz Otávio de Figueiredo.

Mitologar é também filosofar: a mitologia política de Hesíodo em Os Trabalhos e os Dias e a genealogia do homem bom / Luiz Otávio de Figueiredo Mantovaneli. Rio de Janeiro : UFRJ, IFCS, 2009.

126 f.

Orientador: Fernando José Santoro Moreira

Bibliografia f. 124 – 126.

Dissertação (Mestrado) – UFRJ, IFCS

1. Filosofia. 2. Filosofia-História. 3. Ética. 4. Poesia. 5. Educação. 6. Hesíodo. 7. Os Trabalhos e os Dias. I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. II. Título.

CDD 109

LUIZ OTÁVIO DE FIGUEIREDO MANTOVANELI

MITOLOGAR É UMA FORMA DE FILOSOFAR:
A mitologia política de Hesíodo em Os Trabalhos e os Dias e a genealogia do homem bom

Rio de Janeiro

Aprovada em agosto de 2009.

PROFESSORES DOUTORES AVALIADORES:

Orientador: Prof. Dr. Fernando José Santoro Moreira

Prof. Dr. Fernando Rodrigues

Prof. Dr. Marcos Martinho dos Santos

A Olival, Aldair, Cláudio, Luiza e Rita.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Doutor Fernando José Santoro Moreira, meu orientador, pela dedicação profissional e amizade.

Aos Professores Doutores Fernando Rodrigues, e Marcos Sinésio Pereira Fernandes pelos ensinamentos, incentivo e cordialidade.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGF, pelas brilhantes aulas.

Ao Vitor Pinheiro, além da amizade, pelo Lidell-Scott.

A todos os meus amigos.

RESUMO

Este trabalho parte da premissa de que Hesíodo, em seu poema os Trabalhos e os Dias, tinha um novo modelo de homem em mente e busca descobrir qual é este modelo e quais as conseqüências que a realização deste modelo desencadeou no pensamento ético e político grego.

Para dar conta desta empreitada foi necessário passar em revista as verdades que o poeta endereça a seu irmão Perses, buscando entender como elas se articulam entre si, para então poder entender como elas podem se realizar em um homem virtuoso.

Foi necessário também investigar a recepção explícita e implícita do poema em obras de autores gregos posteriores, tais como Sólon, Platão, Xenofonte e Aristóteles, bem como de comentadores contemporâneos.

A conclusão é de que o modelo de homem de Hesíodo já estava delineado no próprio poema, pela figura do vizinho que prospera às custas de seu próprio trabalho e que a formação de um homem segundo os padrões preconizados pelo poeta teve um impacto profundo no mundo grego, podendo inclusive ser considerado como um dos pilares da *pólis*.

ABSTRACT

This work takes the premises that Hesiod, in his poem Works and Days, had in mind a new model of man and searches what is this model and with consequences it brought into the ethical and political greek thought.

To face this task it was necessary to revise the truths that the poet addresses to his brother Perses and try to understand how do they match between themselves so that it is possible to understand how can they become a reality within a virtuous man.

It was also necessary to investigate the implicit and explicit reception of the poem by later greek authors such as Solon, Plato, Xenofon and Aristotle, as well as by contemporary researchers.

The result is that the model Hesiod intended was already designed in the poem itself, in the figure of the neighbour that prospers by his own work and that the rise of a man according to the patterns assigned by the poet caused great impact in the greek world and may be considered as one of the pillars to the *polis*.

SUMÁRIO

1	Introdução.....	2
1.1	Sábios e Filósofos antes de Sócrates	5
1.2	O nascimento da filosofia e sua relação com a poesia	9
1.3	O olhar sobre Hesíodo	12
1.3.1	As semelhanças com Homero	13
1.3.2	As diferenças	15
1.4	Uma limitação da tradução	18
2	Apresentação do poema.....	20
3	O encaminhamento da questão	23
3.1	tu!.....	23
3.2	Eu.....	29
3.3	Perses	31
3.4	Dizer Verdades	31
3.4.1	As Duas Lutas.....	33
3.4.2	Prometeu e Pandora.....	43
3.4.3	O mito das raças	51
3.4.4	O mito das raças e a herança de Vernant.....	53
3.4.5	O mito das raças na obra de Platão.....	63
3.4.6	O gavião e o rouxinol	70
3.5	Uma revisão das verdades	71
4.	A mitologia política	74
5.	A genealogia do homem bom.....	81
6	Conclusão	95
	<i>OS TRABALHOS E OS DIAS</i>	99
	BIBLIOGRAFIA	124

“Precisamos antes, a meu ver, dar ao nosso exame uma direção na qual já fizemos um desvio e consultar os poetas, pois no caminho da sabedoria, estes são para nós como que pais e guias.”

(Platão, Lísias, 213e)

1 Introdução

A questão que põe o presente trabalho em movimento versa sobre a existência de um modelo de homem a ser perseguido no poema *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo e, em caso afirmativo, qual seria este modelo. Há ainda uma questão subjacente que é decorrente do próprio desenrolar da pesquisa, qual seja, a de procurar colocar em evidência traços de herança hesiódica no pensamento ético filosófico grego, o que, não só contribui para justificar o presente esforço, como também tentará tornar mais visível o papel que o poeta da Beócia desempenhou como grande educador, papel este que tem sido negligenciado na atualidade.

Uma vez que o suposto modelo intentado por Hesíodo não está claro, é válido recorrer à posteridade do pensamento grego para tentar encontrar um ou mais modelos já estabelecidos e procurar encontrar algum traço de ligação entre eles e o poema. Este esforço solicita a leitura de autores gregos clássicos, como Platão, Aristóteles e Xenofonte, bem como dos comentadores contemporâneos. A aproximação de Hesíodo com os filósofos posteriores será sempre proveitosa, pois permitirá acessar com maior clareza pontos que estão sendo postos em jogo no poema que, por sua vez, mostrar-se-á, cada vez mais, uma obra fundamental, no sentido de fundadora, para a cultura grega. É exatamente desta aproximação que se espera extrair, de forma não exaustiva, é claro, indícios da influência do

poeta no pensamento grego, seja pelos temas por ele tratados, seja pelos problemas levantados, ou ainda por questões metodológicas que possam ter sido adotadas – ou herdadas – por filósofos que a ele se seguiram.

Uma obra em particular será de grande valia: a *Ética a Nicômaco*, pois tanto o poema quanto o texto de Aristóteles compartilham o entendimento de que é na ação que as coisas humanas se realizam¹. No caso de *Os Trabalhos e os Dias*, a justiça, no caso da *Ética a Nicômaco*, a felicidade.

Há, ainda, dois outros pontos importantes que tornam sempre proveitosa a aproximação entre as duas obras: enquanto o poema visa transformar alguém que é vil em um homem bom, o tratado foi escrito para o maior proveito de quem já é bom². Além do mais, o poema foi composto no nascedouro da “*pólis*” e, segundo o entendimento desta pesquisa, contribuiu sobremaneira para este acontecimento, enquanto o livro foi escrito já na decadência desta. Pode-se dizer que Hesíodo foi, de certa forma o primeiro enquanto Aristóteles foi o último filósofo da “*polis*”.

A questão principal deste trabalho se coloca a partir das premissas de que na obra citada o poeta ataca os valores da ética aristocrática, presente nos poemas de Homero, sobretudo na *Ilíada* ; que este ataque contribui para o surgimento de uma agonística entre o aristocrata e o homem livre, o que é diferente do camponês, de quem Hesíodo é usualmente designado como porta voz³ ; e que a tensão gerada entre estes dois valores foi o motor que pôs todo o pensamento político grego em movimento.

¹ Cf. ARISTÓTELES. E.N. II, 2, 1103 b 26-31.

² Cf. Idem. I,3, 1093 a 10-12.

³ É importante ter em mente que, mesmo no auge da “*pólis*”, a agricultura nunca deixou de ter um papel preponderante na economia – termo aqui empregado com o seu sentido contemporâneo – grega. Assim sendo, predomina aqui o entendimento de que é incorreto considerar Hesíodo como porta voz de uma moral camponesa que se opõe à da cidade. A moral de Hesíodo é uma força constituinte da “*pólis*”.

A idéia de um ataque aos valores aristocráticos encontra respaldo, sobretudo em Philippe Rousseau⁴, que vê nos versos 5 a 7 o cerne do próêmio do poema, já que descreve a ação de Zeus: “*pois fácil fortalece e facilmente ao forte enfraquece/ fácil o brilho escurece e o escuro esclarece/ fácil do torto faz reto e humilha o herói.*” Como se vê, o herói figura neste trecho numa posição de rebaixamento, o que já é bem diferente do destaque habitual a ele dado por Homero. Segundo Rousseau, estes versos encerram um princípio moral que pode ser apreendido pelo homem, conforme se verá adiante.

A influência de Homero na poesia de Hesíodo é defendida também por importantes comentadores tais como Córdova⁵, Easterling⁶, Havelock⁷, Most⁸ e West⁹, entre outros.

O papel de Hesíodo como uma das molas propulsoras do pensamento político grego é bem defendido por Carrière, para quem o poema e dentro dele os mitos de Prometeu e das raças em particular, apresentam “*um conjunto de ideais que contribuíram para o surgimento de um certo tipo de experiência social que é atualmente denominada Cidade-Estado*”¹⁰.

Carrière enfatiza que a noção de Cidade-Estado é moderna e que Hesíodo e seus contemporâneos não podiam estar plenamente conscientes das transformações decisivas que eles viviam naquele momento. Em outras palavras, não se deve entender que a fundação da “*pólis*” era um efeito intencionado por Hesíodo, mas sim que o efeito educativo do seu discurso pode ter produzido mudanças individuais que condicionaram mudanças sociais.

Neste quadro, a Cidade-Estado é apresentada como “*a integração moral de uma coletividade de homens livres conclamados a integrar uma comunidade de cidadãos que compartilhem direitos iguais.*” E a liberdade é definida por um estatuto mais econômico do que jurídico: “*é considerado livre o chefe de família que possui ou explora, por sua própria*

⁴Cf. ROUSSEAU, P. In BLAISE, JUDET, ROUSSEAU. (1996) p. 100-102.

⁵CÓRDOVA in HESÍODO (1986) Cf. Notas ao texto grego.

⁶ Cf. EASTERLING, P. E. & KNOX, B.M.W. (2000) vol. I, p. 63

⁷ Cf. HAVELOCK, E. (1996) p. 221-4

⁸ Cf. MOST in HESIOD (2006) p. XIX-XXV

⁹ Cf. WEST in HESIOD (1978) p. 27

¹⁰ CARRIÈRE, J.C. In BLAISE, F. ; JUDET, P. : ROUSSEAU, P. (1996) p. 393

conta, um domínio capaz de satisfazer às necessidades de sua família¹¹.” É a estes indivíduos, onde já se pode divisar a importância da autarquia, portanto, bem diferentes do camponês que se costuma associar a Hesíodo, que o poeta propõe a Justiça de Zeus.

Começa-se assim a divisar o escopo amplo desta pesquisa, isto é, a poesia como primeiro motor de uma educação que culmina na “*pólis*”. Parece então justificado que este olhar, já dirigido para os primórdios, volte-se para os primórdios da própria poesia grega, e é o que fará, mas não na direção de Homero, e sim na de Hesíodo, poeta tão grande a seu tempo, que a preservação, ainda que fragmentada, do poema “*O Combate entre Homero e Hesíodo*” é testemunho de sua importância, uma vez que mostra que este foi o único poeta a ser colocado em condição de fazer frente a Homero. É de pouca relevância se a obra é ou não de autoria de Hesíodo. O que importa aqui é que, segundo a tradição, neste combate, embora Homero tenha agradado mais à multidão do que Hesíodo, o rei concedeu o prêmio ao último, entendendo que um poema dedicado à paz e à agricultura deve ser considerado superior a um sobre guerra e derramamento de sangue¹². Fica aqui reafirmado um dos pontos que o presente trabalho pretende trazer à luz, qual seja, a contribuição de Hesíodo para a emergência do pensamento político grego.

1.1 Sábios e Filósofos antes de Sócrates

A educação foi desde sempre no mundo grego objeto de uma reflexão voltada para a prática, atraindo o olhar de poetas, legisladores e filósofos e instaurando entre estes uma disputa em torno da primazia neste campo. Não se pretende aqui determinar a quem, de fato, pertence esta primazia, se é que ela existe. Ao se entender a educação grega como um

¹¹ Idem. p.393

¹² Cf. MOST in HESIOD (2006) p. LXVI

processo ininterrupto compartilhado por diferentes gêneros de sábios, resulta claro que cada um destes deu sua contribuição com vistas a um fim maior e único, que os encampou todos e que este fim constituiu a “*pólis*”, o único espaço, para os gregos, onde cada cidadão pode entrar em relação de harmonia consigo mesmo relacionando-se com os demais concidadãos e com a “*pólis*” propriamente dita. Assim sendo, uma vez que a educação grega é parte ao mesmo tempo constituinte e subordinada da política e que a poesia é o mais antigo elemento constitutivo da educação, a poesia grega está indissolúvelmente ligada, como constituinte e subordinada, à política¹³.

O compartilhamento do processo da educação pelos diferentes gêneros de sábios não foi pacífico. No mais das vezes a polêmica era intensa. Além do já aludido “*Combate entre Homero e Hesíodo*”, sabemos que Xenófanes atacou Homero e Hesíodo¹⁴ e foi atacado por Heráclito num pronunciamento que pode ser considerado emblemático deste ambiente erístico: “*A aprendizagem de muitas coisas não ensina a ter compreensão; se assim fosse, teria ensinado Hesíodo, Pitágoras, e depois Xenófanes e Hecateu*¹⁵.”

O que se vê aqui, descrito sob a ótica das categorias atuais, é um filósofo atacando um poeta, um religioso com incursões pela matemática e pela filosofia, um filósofo poeta e um historiador. Mas àquela época, apenas o poeta era reconhecido como tal e os campos de interesse de cada uma destas áreas de saber – o termo disciplina é intencionalmente evitado – não estavam nitidamente delimitados.

O duplo ataque recebido por Hesíodo não é casual: sendo a poesia o único campo de saber constituído e reconhecido pela cultura grega, tanto Xenófanes quanto Heráclito parecem estar procurando cavar para eles mesmos, e não já para a filosofia ou para uma

¹³ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 1180a 1-5.

¹⁴ Cf. XENÓFANES, fr. 11, Diels-Kranz. Todas as transcrições de fragmentos de pré-socráticos constantes neste trabalho foram obtidas in KIRK, G.S.; RAVEN, J.S.; SCHOFIELD, M. (1994).

¹⁵ HERÁCLITO, fr. 40, Diels-Kranz.

escola filosófica, um espaço discursivo autônomo e privilegiado sobre a forma de comunicação social então estabelecida.

Um estudo de Laks¹⁶ põe em cheque a existência de escolas filosóficas pré-socráticas alegando que a crença nestas instituições é uma herança de Diels, pautada numa concepção demasiado abstrata, e duplamente anacrônica das instituições escolares, onde os rigores da “*Wissenschaft*”¹⁷ universitária se cruzam com as formas institucionais posteriores a Sócrates.

Lloyd¹⁸ é ainda mais radical e, indo além da “*desescolarização*” de filosofia pré-socrática, propõe também uma “*desdisciplinarização*”, ou seja, vai procurar pôr em cheque o estatuto da própria filosofia que, segundo seu entendimento, só se constitui como tal a partir de Sócrates. O mais aconselhável seria designá-los todos pela categoria de sábios. Assim sendo, além de não se poder falar de escolas pré-socráticas, também lhe parece inadequado falar de filosofia, em sentido estrito, naquele período.

A tarefa que Lloyd se propõe é a de descrever e analisar as correntes de pensamento que se entrecruzavam na vida intelectual da Grécia naquela época. A principal ferramenta de que se vale é o exame das categorias que os próprios gregos utilizavam, sem supor que estes as empregavam da mesma maneira que é feita hoje em dia, mas tendo o cuidado de procurar entender estas atividades e pesquisas produzidas por aqueles pensadores dentro dos termos atuais. Entre suas conclusões tem-se que o termo “*philosophos*” era empregado antes de Platão em um sentido muito amplo, ora com valor positivo, ora pejorativo e que os campos de investigação destes indivíduos eram determinados por interesses tão particulares que resulta impossível agrupá-los sob outra categoria que não seja a de sábios, “*sophói*”, exatamente por ser a mais genérica possível. O autor expressa sua plena consciência de que, no desenrolar desta tarefa, algumas distorções podem, ou até mesmo devem, surgir daí.

¹⁶Cf. LAKS, A. in BOUTIER, J.; PASSERON, J-C.; REVEL, J. (2006) p.151-169.

¹⁷ Em alemão no original.

¹⁸Cf. LLOYD, G.E.R. in LAKS A.; LOUGUET, C. (2002) p. 39-53.

Seja lá o que for que se pense sobre que juízo Xenófanés faria de Pitágoras, a pouca estima que Heráclito dedicava a ambos, bem como a Hesíodo e Hecateu é perfeitamente clara.

Um indivíduo criticando outro pode ser um forte indício de que abordam o mesmo assunto. Isso não parece ser válido para o ataque de Heráclito aos “*polymathes*”. A polimatia deles portava naturezas diferentes, e Heráclito bem o sabia. Os quatro citados, e talvez o próprio Heráclito, eram candidatos a sábios e, com isso retornamos ao problema da diversidade do “*sophós*”. Era o que se dizia de poetas e de artistas em geral, bem como de legisladores como Sólon. Esta categoria é útil para discutir as ambições intelectuais dos pré-socráticos, mas não corresponde a um ramo particular do saber.

Heráclito não teria considerado nenhum dos que ele critica no fragmento B-40 como um colega engajado na mesma pesquisa que ele. Provavelmente, não consideraria ninguém. Talvez mesmo, todos os figurantes das listas apresentadas por Diels-Kranz, Kirk-Haven-Schofield ou Barnes se sentissem escandalizados perante a idéia de se verem como colegas num sentido forte, ainda que alguns pudessem se ver como pitagóricos, milésios ou atomistas. As críticas que eles formulavam não eram dirigidas a colegas, mas a indivíduos engajados em projetos muito distintos dos seus¹⁹.

Não se deve com isso renunciar à tarefa de dar sentido aos diferentes paradigmas de empreitada intelectual que estavam em competição neste período, mas, na busca deste sentido, alguma prudência é necessária. Em primeiro lugar, porque há um marcado individualismo em grande parte destes autores. Em segundo, as relações que estabeleciam entre si são muito mais complexas do que nossas categorias podem alcançar. E ainda, nenhuma das atividades intelectuais identificáveis ao olhar atual demandava qualificações oficialmente reconhecidas. Mesmo sob a perspectiva de uma crescente especialização, as

¹⁹ Idem, pp. 49-52

fronteiras entre as disciplinas permaneceram fluidas e contestáveis, e isto é particularmente verdadeiro para o quinto e quarto século a.C. Entre a sofística, as matemáticas, medicina, história e a sabedoria dos sábios, existia uma margem de manobra excepcional quanto à sua determinação²⁰.

1.2 O nascimento da filosofia e sua relação com a poesia

As sucessivas desconstruções abordadas acima solicitam de imediato uma explicação sobre o que é, num sentido restrito, a filosofia, e quando ela nasceu.

A resposta, como era de se esperar, não é tão simples assim. Laks apresenta uma resposta, fornecida por Nightingale, que parece ser um ponto de partida apropriado para uma reflexão sobre o problema: “*A filosofia nasceu em Atenas, no quarto século A.C., quando Platão apropriou-se do termo “philosophia” para designar uma nova e especializada disciplina.*²¹” Esta disciplina, aos olhos de Platão, consiste na busca da verdade através da dialética.

Entretanto, não se pode descuidar da investigação que Aristóteles faz, no livro I da *Metafísica*, acerca dos primórdios da filosofia onde denomina aqueles que, antes dele, investigaram os primeiros princípios como “*os primeiros filósofos.*²²” Nightingale fala de uma disciplina já constituída, enquanto Aristóteles fala do seu processo de constituição, apontando para o caráter histórico e teleológico da filosofia, bem como para o critério por ele adotado para a inclusão de quem quer que seja na categoria de “*filósofo*”, isto é, a investigação acerca das causas e princípios²³, cabendo ainda observar que Aristóteles nomeia a ciência que investiga estes assuntos como “*sophia*”. Convém lembrar que, numa passagem deste mesmo Livro I da *Metafísica*, o Estagirita também declara que aqueles que se

²⁰Cf. LLOYD. in LAKS A. ; LOUGUET, C. (2002) p. 53

²¹ Cf. LAKS in BOUTIER, J.; PASSERON, J-C.; REVEL, J. (2006) p. 162

²² ARISTÓTELES. *Metafísica* I.3, 983b 6-8.

²³ Idem I.1, 982a 2-3.

dedicaram aos mitos, “*philómythoi*”, eram, de certa forma, filósofos²⁴, declaração esta aqui recuperada para compor justamente o título do presente trabalho: “*Mitologar é uma forma de filosofar*”. Aristóteles confirma a sua disposição em conceder alguma participação dos “*philómythoi*” na filosofia convocando Hesíodo como, talvez, o primeiro a ter enveredado por esta seara²⁵, ao apontar o *Kháos* como origem de todas as coisas, ainda que reconheça em Tales o iniciador deste tipo de filosofia²⁶.

Ao que parece, Aristóteles foi o primeiro autor a distinguir terminologicamente o que ele chamou de “*mythólogoi*” e “*theólogoi*” por um lado, e “*phýsikoi*” e “*physiólogoi*” de outro. No seu entender, o primeiro grupo era composto de contadores de histórias, poetas que narravam mitos sobre heróis e deuses e qualquer visão que se pudesse extrair de suas obras sobre a natureza era incidental, obscura e filosoficamente desinteressante. Já o segundo grupo, do qual ele aponta Tales como iniciador, estava engajado basicamente no mesmo tipo de investigação acerca do mundo físico ao qual o próprio Aristóteles se dedicava. Ainda que as teorias deles fossem deficientes em comparação às suas próprias, ele as considerava filosoficamente significativas e dignas de serem estudadas, comparadas e refutadas.²⁷

Ainda cabe trazer à baila uma interessante metáfora cunhada por Laks para descrever a vasta multiplicidade de personagens intelectuais na Grécia antiga, bem como seus múltiplos campos de investigação e seus diversos modos de expressão. Trata-se da “*nebulosa dos primeiros filósofos*.”²⁸

Uma nebulosa é um aglomerado de corpos celestes dotados de diferentes grandezas, que podem ser referidas à grandeza individual de cada um destes pensadores, de Homero a Sócrates; corpos estes constituídos de diferentes matérias, que podem ser referidas aos campos de investigação que cada um destes sábios, no dizer de suas épocas, ou gênios, no da

²⁴ Idem I.2, 982b 18-19.

²⁵ Idem, I.4, 984b 23-24.

²⁶ Idem, I.3, 983b 20.

²⁷ Cf. MOST in LONG, A.A. (1999) p. 332.

²⁸ LAKS in BOUTIER, J.; PASSERÓN, J-C.; REVEL, J. (2006) p. 166

contemporaneidade; e diferentes aspectos, identificados à distância pelo seu brilho, e que podem ser referidos tanto ao modo como se expressaram, seja por meio de poemas, seja por aforismos, diálogos, relatos ou tratados argumentativos, quanto à beleza de suas obras.

A despeito de seu aspecto aparentemente desorganizado, mais parecendo uma multiplicidade dispersa, a nebulosa caminha em torno, não de um ponto, mas de um eixo, o que finda por lhe conferir um aspecto espiralado, ou piramidal, se preferirem, que leva a um ápice. O eixo que ordena o movimento da nebulosa dos primeiros filósofos também foi muito bem apontado por Laks, trata-se da “*reflexividade*”. Em suas palavras: “*Não se trata de uma diversidade selvagem, mas reflexiva, que supõe tanto linhas de continuidade quanto exploração sistemática de modelos incompatíveis.*”²⁹

De fato, a reflexividade é a condição de possibilidade do pensamento crítico que é, por sua vez, o fundamento da filosofia, mas não sua exclusividade, e à medida que a filosofia foi se constituindo como um campo específico do saber, a ponto de já poder ser considerada uma disciplina, mais ela foi direcionando seus ataques contra a poesia.

Quando se leva em conta que o maior deles, Sócrates, revolucionou o conceito de filosofia, transformando-a de estudo da natureza em estudo da alma humana, desinteressando-se pelas coisas da natureza³⁰, e até mesmo das coisas de fora da “*pólis*”, a ponto de raramente deixá-la³¹, fica evidente a pertinência do fragmento do diálogo *Lísias*, de Platão, que serve de epígrafe a este estudo: “*Precisamos antes, a meu ver, dar ao nosso exame uma direção na qual já fizemos um desvio e consultar os poetas, pois no caminho da sabedoria, estes são para nós como que pais e guias.*” Com base no pronunciamento daquele

²⁹ LAKS in BOUTIER, J.; PASSERON, J.-C.; REVEL, J. (2006) p. 167

³⁰ Cf. PLATÃO *Apologia de Sócrates*, 19b-d.

³¹ Cf. PLATÃO. *Fedro*, 230b

que é o marco indiscutível da filosofia, a poesia grega, ao menos no campo da ética, pode ser objeto de uma reflexão filosófica³².

Cabe agora tornar mais patente a opção da presente investigação por Hesíodo que é, lançando mão da metáfora de Laks, um corpo de não pouca grandeza nesta nebulosa.

1.3 O olhar sobre Hesíodo

O poeta da Beócia é conhecido hoje como “o segundo educador da Grécia.”³³ A tradição lhe atribui numerosos poemas, tais como *O Escudo de Hércules*, *O Catálogo das Mulheres*, *As Núpcias de Ceyx*, *A Melampodia*, *A descida de Pirítoos ao Inferno*, *Os Preceitos de Quíron*. A maioria destes só subsiste em fragmentos e os estudiosos divergem muito quanto à sua autenticidade. A *Teogonia* e os *Trabalhos e os Dias* são os únicos, dentre os que lhe são atribuídos, preservados na íntegra, ainda que alguns autores considerem que a própria *Teogonia* não é de sua autoria³⁴. Sem entrar no mérito destas questões, este estudo tratará as duas obras como cantos de Hesíodo, fundamentado não só no peso da tradição que assim o reconhece, como também, na interpenetração que a leitura dos dois poemas revela. A complementaridade que as versões da *Teogonia* e de *Os Trabalhos e os Dias* exibem do mito de Prometeu e Pandora é um belo exemplo da estreita relação existente entre estas duas peças fundamentais da cultura ocidental.

Este “segundo” não deve ser entendido nem na ordem temporal, uma vez que as questões relativas à datação são, não só imprecisas, como também de pouca relevância para o

³² Outro exemplo disso encontra-se no livro I de *As Leis*, onde Platão, pela voz do Ateniense, faz-se valer das posições de Triteu e de Teógnis para, numa crítica dialética dirigida a ambos, construir a sua própria visão da coragem.

³³ “*Os gregos colocaram ao lado de Homero, como seu segundo poeta, o beócio Hesíodo.*” cf. JAEGER, W. (1995: 59). HERÓDOTO (História, II, 53) chamou atenção para a importância de Homero e Hesíodo na formação religiosa e cultural grega: “*Parece-me que Hesíodo e Homero, quanto à idade, foram mais velhos que eu em quatrocentos anos, e não mais. Eles são os que compuseram Teogonia para os gregos, deram os nomes aos deuses, distinguiram-lhes honras e artes, e indicaram suas figuras.*”

³⁴ Cf. BALLABRIGA, A. In BLAISE, F. ; JUDET , P. ; ROUSSEAU, P. (199) pp. 71-82

propósito desta pesquisa, nem na ordem de grandeza, uma vez que os gregos jamais demonstraram qualquer sinal de estima e admiração pelo segundo colocado em qualquer competição. Pode-se propor outra interpretação para “segundo”, lendo-o como “o outro”, a posição de diferença, conforme a dialética hegeliana, que o poeta ocupa com relação a Homero. Deve-se, portanto, procurar descobrir o cantor destes versos pelo enfoque das atenções nas semelhanças e nas diferenças que ele carrega e abre em relação a Homero, o primeiro educador grego.

1.3.1 As semelhanças com Homero

Ambos fizeram parte do que se convencionou chamar tradição oral, onde a experiência e conhecimento acumulados eram transmitidos na forma de poemas que eram compostos, recitados e recebidos pelo público de forma inteiramente oral. Ambos compuseram seus poemas em versos hexâmetros, provavelmente herdados da tradição indo-européia da qual o idioma grego faz parte, que permitiam adaptações métricas e rítmicas que facilitavam a memória, o centro de acumulação das informações. O verso era então a técnica mais apurada para a comunicação, uma vez que o poema é mais memorizável do que um trecho em prosa, e torna-se ainda mais memorizável quando incorporado à música, ou seja, quando cantado³⁵.

Ambos compartilhavam do mesmo dialeto, o jônico, e seu vocabulário, bem como o recurso abundante a fórmulas poéticas é praticamente o mesmo.

Embora não se pretenda, neste trabalho, investigar questões relativas à datação histórica, não se deve desconsiderar a tese, bastante aceita por parte dos estudiosos, de que a *Ilíada* e a *Odisséia* já existiam e eram conhecidas na Grécia continental, num formato

³⁵Cf. HAVELOCK, E. (1996) pp. 149- 89

bastante similar a como conhecemos estas obras hoje em dia, nos tempos de Hesíodo³⁶. Esta tese sustenta a premissa de que se valem todos os autores, dentre os pesquisados que abordaram o tema, segundo a qual Hesíodo freqüentemente compõe seus versos a partir de e contra Homero para anunciar a sua visão de mundo e, principalmente, sua visão moral³⁷. Esta premissa sustenta também a presente dissertação.

Por outro lado, ainda que as obras de ambos os poetas façam pressupor essa tradição de composição, apresentação e recepção totalmente orais, ambos parecem, também, ter incorporado, de alguma forma, influências de uma nova tecnologia de informação – a escrita – ao seu poetar. É importante ressaltar que a assimilação por completo do advento do alfabeto foi um processo muito lento na cultura grega. Até a consagração do texto completamente escrito em prosa dos sofistas, de Isócrates e de Aristóteles, ainda é preciso ver surgir as filosofias de Xenófanos, Empédocles e Parmênides, escritas em verso heróico, a poesia lírica e os diálogos – cômicos, trágicos e socráticos.

Ambos parecem ter sido capazes, devido à influência da escrita, de concentrar, em um único poema, um material muito mais abrangente do que poderia ser disposto em uma composição exclusivamente oral e também de fazer com que sua obra fosse interessante para uma audiência muito mais abrangente, a ponto de adquirir um caráter pan-helênico, ainda que não nos seja claro de que maneira a escrita influenciou na composição destes poetas³⁸. Homero coligiu, principalmente na *Iliada*, heróis de todo o mundo grego, enquanto Hesíodo, na *Teogonia*, fez o mesmo com os deuses, e ainda os convergiu todos à unidade, submetendo-os ao poder de Zeus.

Falar de deuses e heróis nesta tradição reveste-se de extrema importância, uma vez que a sintaxe do enunciado épico não é essencialmente de caráter causal, reportando a informação na forma de eventos particulares e realizados por um determinado agente. Assim sendo,

³⁶Cf. EASTERLING, P. E. ; KNOX, B. M. W. (2000) p. 63

³⁷ Cf. CARRIÈRE, J.C. In BLAISE, F. ; JUDET , P. : ROUSSEAU, P. (1996) p.411

³⁸ Cf. MOST, G. in HESIOD. (2006) p. XX

quando o evento a ser cantado trata do ambiente físico, como uma montanha, um terremoto ou a origem de algum ser vivente, o único agente possível é um deus, pois só alguém desta natureza pode estar em todas as partes. Só um deus pode ser um super-agente que explique a ocorrência desses fenômenos onde quer que se vá. Por outro lado, um princípio moral não é enunciado como tal, mas exemplificado como algo que um deus ou herói, mortal de origem e inspiração divina, fez, deixou de fazer, ou não poderia ter feito.³⁹

1.3.2 As diferenças

Quanto às diferenças identificáveis em Hesíodo com relação a Homero, este nunca se apresenta como narrador, limitando-se a cantar seu canto sobre os heróis e os deuses, que serão referidos, na maioria dos casos, na terceira pessoa, ou falarão na primeira pessoa, quando o poeta lhes der voz. A audiência a quem se dirige é igualmente indeterminada, ficando seu canto disponível e endereçado a quem quiser ouvi-lo. Já Hesíodo fala em discurso direto, na primeira pessoa do singular, tanto na *Teogonia*, quanto nos *Trabalhos e Dias*, onde dirige-se a um interlocutor em específico, ora na segunda pessoa do singular, à pessoa de Perses, seu irmão, ora na segunda pessoa do plural, quando fala aos reis, conforme veremos adiante, mas o faz criando um efeito artístico que dá a ilusão de sermos nós a quem o poeta se dirige, garantindo, assim, a força educativa de sua fala.

Ao manifestar sua intenção de contar suas verdades a Perses, Hesíodo abre outra diferença capital com relação a Homero. Enquanto este narrava os feitos e os discursos dos heróis nas guerras, que os conduziam à glória, sendo os heróis modelos de um mundo aristocrático que fundamentava o direito dos reis numa ascendência divina e a guerra, o campo de realização e expressão da nobreza e poder dos heróis, Hesíodo trata das questões

³⁹Cf. HAVELOCK, E. A. (1996) p. 240

das injustiças, das “*hýbrides*” que cometem e acometem ao homem comum, nos seus campos de realização e expressão: a ágora, a casa e o campo.

Enquanto em Homero homens e deuses interagem das mais variadas formas, como os casamentos entre deuses e mortais, as diversas hierofanias e o ferimento infringido a Afrodite nos campos de batalha de Tróia, apenas para citar alguns, em Hesíodo, o afastamento entre deuses e homens é a regra. O contato entre deuses e homens é feito única e exclusivamente pela palavra e, ainda assim, por especialistas: as Musas, como inspiradoras e os poetas, como inspirados.⁴⁰

É sob a ótica desta separação entre homens e deuses e desta condensação da palavra como única via de comunicação que Hesíodo constrói a imagem e a função do poeta. A compreensão desta construção deve englobar seus dois poemas preservados na íntegra.

A apresentação que Hesíodo faz de si mesmo na *Teogonia* o situa num duplo limiar. Como pastor, a quem as Musas se dirigem no vocativo plural (*Teog. v.26*) e, portanto, não a ele em específico, habita o espaço semi-selvagem dos campos de pasto – não cultivados, mas já submetidos a algum tipo de controle humano. Como poeta escolhido pelas musas dentre os pastores, situa-se entre o canto divino que canta a raça dos eternos e sagrados entes imortais (*Teog. v.21*) e as vergonhas da terra que se resumem aos ventres (*Teog. v.26*). O ventre é, de fato, aquilo que aproxima o homem das bestas.

Hesíodo estabelece, então, uma definição do homem: este é um ser ambíguo situado entre o divino e o bestial. Inspirado pelas Musas, seu canto deve obedecer a esta ambigüidade e, para obedecê-la, deve dizer mentiras semelhantes aos fatos ou ainda anunciar revelações (*Teog. VV.27-8*), não por dolo das Musas, mas para poder se fazer entender por ouvidos igualmente ambíguos.

⁴⁰Cf. LECLERC, M. C. (1993) p. 107

Como observa Leclerc, todas as menções ao “ego” poético da *Teogonia* estão no registro da iniciação e mostram o poeta orgulhoso dessa distinção que o aparta da massa dos pastores. Esta iniciação faz do poeta um privilegiado que não apenas é capaz de transmitir as revelações divinas, mas lhe confere um acesso efetivo ao conhecimento da natureza real das Musas⁴¹.

Nesta perspectiva de separação, o poeta percorre um caminho inverso ao distanciamento, constituindo-se no elemento de ligação destas duas instâncias e sua função é a de impedir a derrocada total da humanidade.

O “ego” poético dos *Tarbalhos e os Dias* já se apresenta de uma forma diferente, ainda que pautado nesta experiência de iniciação da *Teogonia*. Ultrapassando o âmbito da expressão na primeira pessoa, o que por si só já é uma inovação em comparação a Homero, é estabelecida uma relação entre um “eu” e um “tu”, constituindo um auditório privilegiado, que inaugura a possibilidade da representação do diálogo.

Em suma, vemos em Hesíodo um quádruplo deslocamento com relação a Homero: do herói para o homem comum; da guerra para a “ágora”, isto é, para o cotidiano; da glória para a “*Hýbris*”⁴² e, por fim, a separação entre deuses e homens. Embora todos estejam interligados, o terceiro deslocamento é o que desencadeará a sua questão pela justiça e pelo trabalho - via de consecução da justiça - temas centrais dos *Trabalhos e Dias*, que aproximarão o poeta à filosofia prática. Doravante, e não só por questão de brevidade, chamaremos o poema por *Erga*.

⁴¹ Cf. LECLERC, M.C. (1993) p. 82

⁴² Embora Hesíodo seja conhecido como o poeta da Justiça e do Trabalho e o desenrolar desta pesquisa chegará a destacar a Justiça como o valor supremo para a raça de ferro, predomina aqui o entendimento de que a Justiça em si é inapreensível na sua totalidade e o homem só a conhece episodicamente e a partir de um evento que desencadeia a sua busca. Este evento é a “*Hýbris*”.

1.4 Uma limitação da tradução

Se, por um lado, a tradução do grego “*Érga kai Hemérai*” por “*Trabalhos e Dias*” já ficou consagrada, por outro, a tradução de “*érga*” por “*trabalho*” é bastante problemática. Em primeiro lugar pela visão contemporânea de trabalho: não se encontra na Grécia antiga uma grande função humana chamada trabalho e que recobre todos os ofícios. Cada um deles constitui um tipo particular de ação que produz sua própria obra. É exclusivamente em função de seu valor de uso que cada produto era fabricado e a meta era torná-lo o mais perfeito possível. Não existia lá a idéia de um processo produtivo de conjunto cuja divisão permitisse obter do trabalho em geral uma massa maior de produtos.

Em segundo lugar, não existe, em grego, um termo que corresponda a “*trabalho*”. Há uma palavra, “*pónos*”, que se aplica a todas as atividades que exigem esforço penoso e não somente às tarefas produtivas com valores socialmente úteis. “*Érgon*” é, para cada coisa, para cada ser, o produto de sua própria força de realização, de sua virtude, de sua “*areté*”. A ênfase do “*érgon*” recai, portanto, na própria ação produtiva, na “*práxis*”, e não no produto, no “*póiemá*”. É justamente nesta perspectiva que deve ser lido o verso 382 dos *Erga*, “*ôd’érdein, érgon epí érgoi ergázesthai*”, que se traduz como “*assim obra: trabalho sobre trabalho trabalha*”, mas que deve ser lida como “*assim obra (ôd’érdein): a força de realização (érgon) na própria obra (epí érgoi) se atualiza (ergázesthai)*”. Em outras palavras, ao endereçar este conselho, não só a seu irmão, como também à audiência, Hesíodo quer dizer que o efeito mais importante do trabalho se dá em quem trabalha, e não sobre o produto do trabalho. É certo que o trabalho dá seus frutos, mas o fruto maior é a modificação que ele opera em quem trabalha, conduzindo-o, pelo hábito do trabalho, à excelência, à virtude, à “*areté*”. A estreita ligação que Hesíodo vê entre trabalho e virtude, entre “*érgon*” e “*areté*” fica dramaticamente patente na famosa passagem dos caminhos:

*Pois eu, que conheço o bem, te digo, Perses, grande tolo:
mui pronto a miséria conquista multidões,
é muito fácil: seu caminho é plano e está logo ali.
Mas perante a virtude suor ordenaram os deuses
imortais. É longa e inclinada a subida até ele, 290
espinhosa no início, mas quando se chega ao topo
mais fácil se torna, ainda que seja difícil.*

2 Apresentação do poema

O poema é constituído de um proêmio e de um único e prolongado discurso exortativo – porque moral – e didascálico – porque se propõe a contar verdades. Estas verdades são apresentadas quer sob a forma de mito e fábulas, quer sob a forma de exortações e ensinamentos diretos.

Numa apresentação rápida e superficial, para um aprofundamento posterior, o poema contém, além do proêmio, o mito das duas Lutas, que repudia a violência; o mito de Prometeu e Pandora que trata da oposição entre o trabalho e o ócio e da origem dos males humanos; o mito das raças que, a partir da instauração da violência no mundo, justifica o surgimento de *Dike*, a Justiça; e a fábula do gavião e do rouxinol, que faz nova condenação à violência. Muitos entendem que estes mitos são o fundamento “teórico” para as exortações e ensinamentos diretos que se seguirão a estes, que, por sua vez, irão tratar do valor da justiça e das conseqüências da injustiça, da sazonalidade das fainas agrícolas e das ligadas à navegação e do significado dos dias.

Uma vez que não se trata de uma forma de pensamento fundada na distinção entre teoria e prática, nem tampouco na causalidade e nem no conceito, ainda que a luta pela conquista deste chegue a ser dramática em alguns momentos do poema⁴³, talvez seja mais prudente manter esta separação entre teoria e prática afastada da audição do canto dos *Erga*: tudo aqui é ação. Levando-se em conta que Hesíodo conta como os deuses agem entre si (Zeus e Prometeu), como agem com os homens (Pandora), como agiram os homens das raças anteriores (mito das raças) e como agem os animais (gavião e rouxinol), para, finalmente, mostrar como devem agir os homens de ferro, ou, dizendo de outra forma, mostrar não só

⁴³ Além do episódio das duas Lutas, no qual Havelock reconhece uma luta intensa para a gênese de um conceito (cf. adiante), há ainda as passagens da invisibilidade da justiça (vv.249-62) e o desejo, para si e para o filho, de não ser justo (vv. 270-73).

qual a parte que nos cabe neste latifúndio, mas também que este latifúndio está sujeito a influências de outras esferas, talvez seja mais interessante dividir o poema, se é que ele comporta, de fato, alguma divisão, em uma mitologia política e uma genealogia do homem bom, entendendo a primeira como a apresentação da visão de mundo do poeta, mundo esse onde o homem está irremediavelmente imerso – daí a relutância na divisão, por mais didática que seja – e a segunda, como a descrição de todas as ações que competem ao homem inseparável do mundo, ações estas que farão dele o que ele é.

Há uma variedade muito grande de temas e de formas expressivas que constituem uma grande dificuldade para definir globalmente o poema e assinalar seus fundamentos temáticos e conceituais⁴⁴. Resumir ou sintetizar tamanha diversidade de temas e de formas de expressão em uma única expressão, como por exemplo, dizer que se trata do poema do trabalho e da justiça, como é constantemente dito, embora não seja incorreto, é insuficiente para dar conta do poema. É importante ter em mente o alerta de Snell: “*Hesíodo é sistematizador, mas não é um pensador sistemático*”⁴⁵.” Em outras palavras, a unidade do poema não se dá de forma espontânea. Esta tem que ser conquistada, e, para tanto, é fundamental procurar entender como as partes aparentemente desconexas do poema podem ser articuladas. Sendo mais específico, importa sobremaneira entender como as sucessivas narrativas míticas articulam-se não só entre si, como também com os conselhos práticos que Hesíodo dirige a Perses. Em síntese, para a consecução do objetivo a que este estudo se propõe, a compreensão da estreita articulação entre a mitologia política de Hesíodo e a genealogia do homem bom é tarefa essencial.

O núcleo dramático do poema gira em torno de uma disputa que o irmão do poeta, Perses, mantém contra ele, a propósito de uma segunda tentativa de divisão da herança

⁴⁴ Nisto estão de acordo CÓRDOVA, op.cit. p.XVII e MOST, op. cit. p. XXVIII.

⁴⁵ SNELL, B. (1975) p. 78

paterna, pois a partilha já havia sido feita e Perses já tinha aquinhado uma porção maior do que lhe cabia, devido ao suborno aos “*reis comedores de presentes (v.39)*”.

É importante antecipar que em nenhum momento do poema será visto lutando para que lhe seja restituído o que lhe pertencia e nem dará nenhuma informação, ou sequer indicação sobre o desfecho do processo. Se o fizesse, se sua intenção fosse a simples solução do litígio, seria um mero cronista e jamais poderia ter sido considerado o segundo educador da Grécia e não haveria motivo para se estar aqui investigando sua contribuição para o alvorecer da filosofia. A voz de Hesíodo foi a primeira a se erguer no mundo grego clamando pela justiça, tanto com seu canto quanto com seus atos, seus, se a assimilação do termo grego for permitida, *érga*. Para o verdadeiro homem justo, as palavras não podem jamais se dissociar dos atos.

Estas considerações tornam obrigatória a leitura do poema. No mais, é digno de nota o recurso a formas expressivas tais como o mito, o apólogo, alegorias, provérbios e máximas tradicionais, bem como a confissões, relatos de experiências e recordações pessoais, estes últimos, uma significativa novidade que Hesíodo introduziu na épica grega.

3 O encaminhamento da questão

A presente leitura terá como ponto de partida, por ser o verso onde o poeta anuncia o seu projeto, o décimo verso dos *Erga*, de Hesíodo, onde se lê: “*tu! Eu, por mim, a Perses quero dizer as verdades*”⁴⁶”, identificando as três pessoas envolvidas neste verso, quais as verdades narradas, quais os problemas encontrados para a sua composição e como estas verdades, bem como sua enunciação, foram recebidas pelo pensamento filosófico que estava em vias de se constituir no momento mesmo em que elas foram contadas. Esta leitura não exclui, com se verá, os nove versos anteriores que constituem o próêmio. Muito pelo contrário, entende-se aqui que a eleição deste verso como ponto de partida permite uma melhor compreensão da articulação do próêmio com o todo da obra.

3.1 *tu!*

Os *Erga* se iniciam com uma breve invocação, em nove versos, às Musas para que elas cantem e gloriem a Zeus, fundamento supremo de tudo que há. No décimo verso, como já sabemos, o poeta enuncia o seu propósito: “*tu! Eu, por mim, a Perses quero dizer as verdades.*”

Este próêmio, talvez pela dúvida que se lança sobre a sua autenticidade⁴⁷, talvez pela sua brevidade, é freqüentemente negligenciado pelos estudiosos, mas revela-se fundamental para identificar o “tu” que abre o verso 10.

Córdova⁴⁸ limita-se a dizer que a invocação de Hesíodo às Musas é importante para compreender o poema como “*uma obra teoricamente marcada pela zona de influência de*

⁴⁶ Conforme tradução do autor que é apresentada na íntegra como anexo a este trabalho.

⁴⁷ Cf. PAUSÂNIAS, 9.31.4-5 in HESIOD (2006) pp. 188-9

Zeus, que será o ponto de referência nem sempre visível, mas constante para a atividade dos homens.” Hesíodo apela a Zeus para que siga impondo a justiça sobre a terra, enquanto ele, que será o “*Eu*” recorrente no poema – importa frisar que, embora a obra seja cantada na primeira pessoa do singular, Hesíodo jamais se nomeia em todo o poema⁴⁹ – possui, por inspiração divina, algumas verdades e as quer contar a Perses.

West⁵⁰ mostra que na poesia em hexâmetros era costumeiro começar a recitação com um prefácio constituído por um hino a um deus, mas, com frequência, estes proêmios guardavam pouca conexão com o restante da obra. Cita, inclusive, a avaliação, da qual discorda, de Crates, segundo a qual os dois proêmios hesiódicos podiam ser apostos a qualquer poema épico. Segundo West, Hesíodo compôs cada proêmio tendo em vista cada poema e, se Zeus é apresentado nos *Erga* com ênfase no seu aspecto de mentor e supervisor da justiça, é porque o proêmio da *Teogonia* já narrou a história de seu nascimento e de sua constituição no poder.

Para Rousseau⁵¹, o encadeamento temático entre as partes do poema é maior do que se supõe. Tomando o proêmio da *Teogonia* como ponto de referência, observa que, enquanto lá, no verso 9 (*daí precipitando-se ocultas por muita névoa*⁵²), as Musas se distanciam cantando, aqui, no verso 2, elas são convocadas à presença - *vinde!*. Este movimento deve ser entendido como uma descida do mundo dos deuses ao mundo dos homens. É interessante acompanhar o proêmio de perto.

*Musas da Piéria, que com cantos gloriais,
Vinde! Contai de Zeus, vosso pai, hineantes,
por quem são os homens mortais famosos ou infames,*

⁴⁸ Cf. CORDOVA in HESÍODO (1986) p. XXI

⁴⁹ Os versos 657-9 (*conquistei com um hino troféu de três pernas alado/ o qual dediquei às [sagradas] Musas no Hélicon/ lá mesmo onde a mim ensinaram o canto suave.*) se cotejados com os versos 21-2 da *Teogonia* (*elas um dia a Hesíodo ensinaram belo canto/ quando pastoreava ovelhas ao pé do Hélicon divino.*) podem ser considerados como a “assinatura” do poema.

⁵⁰ Cf. WEST in HESIOD (1978) pp. 136-7

⁵¹ Cf. ROUSSEAU, P.. In BLAISE, JUDET, ROUSSEAU. (1996) pp. 93-168

⁵² Todas as citações de versos da *Teogonia* são transcrições da tradução de Torrano in HESÍODO (1995)

Musas dispensam é um privilégio do herói a quem Zeus concedeu realizar as façanhas que devem ser cantadas, o rumor que se faz em torno do seu nome é o meio pelo qual a grandeza de um indivíduo pode tornar-se matéria de canto. Nos versos 760-4, Hesíodo reconhece neste rumor – *fama* - um deus tão poderoso que aconselha Perses a evitá-lo.

O processo de tornar-se matéria de canto é então constituído de três momentos sucessivos: 1) a ação de Zeus sobre o homem 2) o rumor que se faz em torno de seu bom ou mau nome e 3) a glória que as Musas lhe dispensam ao torná-lo matéria de canto.

Rousseau, como já foi dito, vê nos versos 5 a 7 (*pois fácil fortalece e facilmente ao forte enfraquece/ fácil o brilho escurece e o escuro esclarece/ fácil do torto faz reto e humilha o herói.*) o cerne do hino. É aqui que a ação de Zeus será descrita, primeiro pelo modo, facilmente, depois pela explicitação do que está em jogo. O que os versos 5 e 6 descrevem com suas expressões polares não são as vicissitudes da sorte que a tradição épica já conhece muito bem e que Homero já cantou:

Assim os deuses urdem o fadário 525
Dos infaustos mortais: um viver agoniado
Sendo os numes incólumes; pois há dois cântaros
Nos umbrais de Zeus, cheios de dons que ele nos dá,
Uns de ruins, de bons o outro. Mescla-os Zeus fulmíneo
E os versa: ora mal, ora bem, deparará 530
quem os receba; quando maldosos opróbrios
Apenas colha, malsinado vagará
Pela terra divina, famélico, menos-
-prezado por mortais e deuses⁵³.

A oposição que os versos de Hesíodo põem em questão não é a que se estabelece entre a obscura vida do miserável fadado ao esquecimento e o brilho da glória do rico ou do herói. Zeus pode fazer perecer miseravelmente até mesmo aquele que parece destinado à glória. Agamêmnon é um exemplo deste poder do deus. Nos *Erga* mesmo, este é o destino da raça

⁵³ *Ilíada* XXIV, 525-34)

de bronze, de guerreiros poderosos. Todos os mortais estão à mercê de Zeus. Seus nomes e suas glórias se definem pelas mesmas qualidades da tradição épica: eles se distinguem, se Zeus quiser, pelo brilho e pela força de suas vidas.

O verso 7 introduz uma variação discreta, mas fundamental: a ação de Zeus é regida por um princípio moral cuja pertinência e legitimidade são inteligíveis aos mortais. Este princípio manifesta-se negativamente através do castigo que Zeus faz cair sobre o injusto e o opressor. Uma análise atenta revela que a força e o prestígio de um homem não são suficientes para assegurar-lhe o renome. Uma conduta que o preserve da ação punitiva do deus que “*corrige*” o torto e humilha o forte é essencial para a consecução da e permanência na boa fama.

O que vem à tona é uma revisão do ideal heróico e, por consequência, das normas sociais que os cantos das Musas celebram e ilustram. É de dentro deste ambiente de reforma e para dentro deste ambiente que o aedo, após ter conclamado a presença das Musas, suplica a presença do próprio Zeus, designado, na abertura do verso 10, pela forma enfática do pronome da segunda pessoa do singular *týne*, para junto de si e se permite anunciar o projeto do poema: “*Eu, por mim, a Perses quero dizer verdades.*”

A presença de Zeus é convocada, no verso 9, com o emprego de quatro verbos. Os três primeiros, “*vem*⁵⁴, *vê e escuta*”, articulam-se num encadeamento que lhe reclama a presença absoluta, que possibilitará ao deus exercer a função reguladora explicitada na segunda metade do verso, “*com justiça, corrige as sentenças.*”

Rousseau⁵⁵ chama atenção para o entrelaçamento de forças que se estabelece entre “*corrigir o torto*”, no verso 7 e “*corrigir as sentenças*”, no verso 9.

⁵⁴ Embora a tradução literal do verbo κλυθι seja “ouve”, o sentido não deixa dúvida de que o suplicante reclama a presença da divindade. Basta lembrar da súplica de Crises a Apolo, após ser rechaçado por Agamêmnon, em *Ilíada*, I, 37. Eis a resposta do deus, na tradução de Haroldo de Campos: “*Ouviu-o Febo Apolo. Baixou do alto do Olimpo, coração colérico (...).*” HOMERO (2002: I, 37)

⁵⁵ Cf. ROUSSEAU In BLAISE, JUDET, ROUSSEAU. (1996) p. 105

O verso 7 trás algo de novo no que concerne à maneira com que Zeus exerce o seu poder, e essa diferença não se dá apenas com relação a Homero, mas também com relação à *Teogonia*. Até então, as Musas limitavam-se a narrar os efeitos inexplicáveis do arbítrio divino. Agora, as Musas revelam que os câmbios de fortuna que Zeus infringe aos homens são guiados por um princípio que se manifesta negativamente, na forma de um castigo, ou uma correção. Por detrás da opulência a distinção que os heróis ostentavam, revelam-se a arrogância e o engodo que a poesia anterior não sabia ou não queria ver.

É exatamente esse princípio que é invocado no verso 9 pela pessoa que se designará, no verso 10, pelo pronome “*egô*” - “*Eu*”.

É vindo, vendo e escutando, que Zeus avalia e depois corrige, com justiça, as sentenças. Isto também precisa ser esclarecido. As sentenças em questão são as “*thémistes*”, sentenças divinas, herdadas da tradição oral e, provavelmente transmitidas em versos, das quais os reis eram os depositários e os ministradores. A justiça, “*Díke*”, era o ato pelo qual um rei escolhia e designava, entre o acervo de “*thémistes*”, a sentença adequada a ser aplicada a um determinado caso. Rousseau é bastante preciso: só se corrige, ou endireita o que é torto⁵⁶. Sendo as sentenças divinas, elas só podem ser tortas por catacrese, mas o ato de julgamento do rei, este sim, é passível de ser torto e de ser corrigido pelo deus. O verso 221 dos *Erga* parece confirmar esta leitura. Lá, são os homens comedores de presentes que, com *trocac escusas*⁵⁷, decidem as sentenças.

O dever do bom rei é escolher adequadamente as sentenças. O mau rei, por outro lado, escolhe as sentenças por decisões tortas. A necessidade do rei de escolher adequadamente as sentenças tem uma razão de ser principal: evitar o castigo de Zeus, o que fica evidente nas descrições da cidade bem governada (vv. 225-37) e da mal governada (vv.238-47).

⁵⁶ Skolión. *Erga*, v.7.

⁵⁷ Skolíes *Díkes*, literalmente, justiça torta. Por entender que uma justiça torta não é justiça, surge a opção por “*trocac escusas*”

Como se vê, embora o projeto formal do poema seja o de “*dizer verdades a Perses*”, a necessidade de dirigir-se também aos reis já estava evidenciada desde o proêmio.

Em síntese, a lição que o proêmio encerra, e que se constitui em princípio moral que será acatado pela cultura grega, condena todos os tipos de violência, sejam eles cometidos pela palavra, sejam eles cometidos pela força. Platão parece tê-lo acolhido na íntegra, na medida em que abre o livro X das *Leis* ao fazer o ateniense proferir as seguintes palavras:

“Após termos abordado os maus tratos, pronunciemos um único princípio de lei referente a todos os atos de violência: ninguém carregará ou se apropriará de nada que pertença aos outros, como tampouco deverá usar quaisquer dos bens de seu vizinho salvo se obtiver deste o consentimento para seu uso, pois dessa ação procedem todos os males mencionados – passados, presentes e futuros⁵⁸.”

Os maus tratos em questão foram abordados no livro IX, onde é estabelecido, inclusive, um código penal, e lá neste livro são divididos em dois tipos principais, “*(...) um concerne aos atos cometidos ocasionalmente através de meios violentos e abertamente, o outro diz respeito aos atos cometidos privadamente, encobertos pelas sombras e pela fraude, ou às vezes, atos cometidos dessas duas maneiras.⁵⁹”*

3.2 Eu

O “*Eu*” que fala, a um só tempo opõe-se e apóia-se no “*Tu*” divino. Este “*Eu*” parece partir da tradição dos hinos homéricos às divindades, mas, nesta aparência, já carrega em si um deslocamento.

Calame⁶⁰ mostra que dez dos hinos homéricos começam com um apelo à Musa, ou às Musas, para cantar ao narrador, e, por extensão, à audiência, a divindade que é objeto da celebração que o hino representa e cuja narrativa prossegue retratando o deus na terceira pessoa, na voz do poeta que passa a ser um instrumento das Musas.

⁵⁸ PLATÃO. *Leis*.884a

⁵⁹ Idem, 864c

⁶⁰ Cf. CALAME, C. In BLAISE, JUDET, ROUSSEAU. (1996) pp. 169-89

Este “*Eu*” não se mantém na postura convencional, ainda que parta dela. O deus, sem jamais deixar de ser o fundamento doador do sentido de tudo o que há, sai do primeiro plano e a narrativa parte das circunstâncias reais da indignação de um homem em litígio com o próprio irmão e vilipendiado pelas sentenças tortas dos reis comedores de presentes.

Este “*Eu*” assume o papel de personagem da trama no momento exato em que anuncia o destinatário do seu canto, que não é, como na tradição, o auditório, mas “*Perses*”, a quem quer contar as verdades. Por outro lado, “*Eu*” não se reduz ao papel de simples personagem da trama e nem se limita ao relato autobiográfico de um processo cujo resultado não dará notícia no desenrolar do poema.

“*Eu*” ainda é, e sempre será, a voz das Musas que celebram o pai, mas igualmente portadora de um reflexo sobre a própria tradição que as filhas da Memória encarnam, reflexo esta que quer contar suas verdades fundadas no princípio moral contido no corpo do proêmio.

Se o “*Eu*” que fala é uma elaboração poética, já que Hesíodo não se nomeia neste poema, que parte do factual e perde o particular⁶¹ para conquistar o universal, na medida em que quem o lê ou ouve é levado a assumir a posição do falante, pode-se pensar que o endereçado do discurso, “*Perses*”, que, ainda que apareça neste verso na terceira pessoa, será sempre referido na segunda em todo o desenrolar do poema, também parta, igualmente, do factual rumo ao universal, na medida em que quem o lê ou ouve vai ver em “*Perses*” alguém, de sua relação com quem tem alguma diferença ou a quem quer ministrar algum ensinamento moral.

Assim sendo, assume-se aqui, em conformidade com a maioria dos intérpretes que Perses realmente existiu, e foi o irmão com quem Hesíodo manteve uma relação conflituosa.

⁶¹ É importante lembrar que Hesíodo não conta no poema o desfecho de sua questão jurídica. A ele não importa comunicar um dado biográfico, mas antes dizer ao mundo que a luta pela justiça é possível.

3.3 Perses

O nome “*Perses*” aparece também na *Teogonia*, na linhagem do Céu, como filho de Euríbia e Crios, “*distinto de todos pela sabedoria*” (*Teog.* vv. 375-7) e como pai de Hécate “*a quem mais Zeus Cronida honrou e concedeu esplêndidos dons*” (*Teog.* vv. 409-12). West⁶² levanta a hipótese de o pai de Hesíodo ter sido um adorador de Hécate, o que justificaria a escolha deste nome.

Por outro lado, Rousseau⁶³ chama atenção para o fato de que este nome pode significar “*destruidor de cidades*”, pautado no segundo verso da *Odisséia*, que descreve Ulisses como o destruidor de Tróia (*epéi Troíes ierón ptolíethron épersen*⁶⁴). Este nome faz de “*Perses*” virtualmente um herói de uma epopéia de tempos idos e convém perfeitamente ao intento de Hesíodo de assinalar a mudança de paradigma do herói para o homem civil: enquanto a fortuna do herói era construída pelo saque às cidades que eles arrasavam, a fortuna deste novo herói deve ser conquistada com o suor do próprio trabalho.

3.4 Dizer Verdades

Para que se possa esclarecer minimamente a natureza das verdades que o poeta quer dizer a “*Perses*”, algumas considerações de ordem filológicas são necessárias. A palavra aqui empregada para designar verdade é *etétyma*, diferente de *alétheia*, que é mais freqüente. Os autores pesquisados são unânimes em admitir que elas não são sinônimas. Deve-se também levar em consideração a observação de Benveniste que diz que muitas vezes recorre a Hesíodo para determinar o valor exato de certos termos, uma vez que as escolhas do poeta

⁶²Cf. WEST in HESIOD (1966) p. 278

⁶³Cf. ROUSSEAU in BLAISE, JUDET, ROUSSEAU. (1996) p. 112

⁶⁴Grifo nosso.

refletem a busca de um esforço rigoroso para constituir um léxico que seja adaptado ao seu tema e que contribua para ordenar as noções⁶⁵.

Em primeiro lugar, ao tocar o problema da verdade, este verso evoca de imediato os versos 27 e 28 da *Teogonia*: “Sabemos muitas mentiras dizer símeis aos fatos/ e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações.”, onde as verdades que as Musas sabem e, quando querem, proferem, aparecem em oposição às mentiras semelhantes (*homóia*) aos fatos (*etýmoisin*). Mesmo estes versos parecem ter antecedentes homéricos. Rousseau⁶⁶ assinala que a expressão “*alethéa mythesáimen*” aparece em diversos contextos pragmáticos na *Ilíada*, na *Odisséia* e no *Hino a Deméter*. É a partir deste último que se pode começar a delinear o peso específico que Hesíodo quer atribuir á sua expressão. Lá, *alethéa* marca os enunciados da deusa, enquanto *etétyma*, os do poeta.

Na *Teogonia*, a expressão é retomada, mas há uma substituição de verbo e *mythesáimen* agora diz-se *gerýsasthai*, que parece designar uma modalidade particular da palavra divina. De fato, Leclerc afirma que este verbo só é empregado duas vezes em Hesíodo, sendo a segunda, também associada a uma deusa. No verso 260 dos *Erga*, quando *Díke*, a Justiça, “denuncia a mente dos homens injustos”, o verbo empregado é *gerýomai*. Este verbo é ausente em Homero⁶⁷. Esta anunciação/denunciação é um apanágio dos deuses. Hesíodo jamais o utiliza para designar a sua própria palavra poética ou a de qualquer mortal. *Mythésasthai* é o modo da enunciação humana.

A escolha de palavras distintas para designar saberes distintos, marca não só a distância que separa deuses e homens, como também indica a posição do poeta como o único, dentre os homens, capaz de transitar entre estes dois níveis.

Logo, não é de surpreender que ao encerrar o proêmio onde, com a vênias das Musas, anuncia (*gerýetai*) o princípio (*alethéa*) de Zeus contido no verso 7, o poeta queira dizer

⁶⁵Cf. LECLERC. (1993) p. 78

⁶⁶Cf. ROUSSEAU. In BLAISE, JUDET, ROUSSEAU. (1996) pp. 113-15

⁶⁷ LECLERC (1993) pp. 204-5

(*mythesaímen*) a Perses as verdades (*etétyma*) que o permitem submeter-se a este princípio e pôr-se a salvo do castigo de Zeus. Uma vez que estas verdades são empíricas e implicam em ações, o discurso terá sempre o tom imperativo, marcado pelos verbos *érdein* (vv. 35 e 382) agir e *ergázesthai* (ao longo de todo o poema), trabalhar, obrar. Em outras palavras, só agindo, e agindo segundo a forma preconizada pelo poema, é que pode o homem inserir-se na ordem de Zeus, ordem esta que marca o fim do ideal heróico.

3.4.1 As Duas Lutas

A primeira verdade que o poeta conta a Perses é introduzida sob a forma de uma retificação: “*pois não há uma só raça de Lutas, mas sobre a terra /são duas. A uma louva quem conhece/a outra é lastimável, espíritos opostos dominam.*” (*Erga*, vv. 11-13) e ocupa os versos 11 a 41.

Todos os estudiosos visitados concordam que há, nos três versos citados acima, uma referência aos versos 225 a 232 da *Teogonia*, onde a Luta – *Éris*- é apresentada como filha da Noite, mas a concordância entre eles parece terminar aí, o que também não quer dizer que a discórdia seja predominante. Na verdade, cada comentador aborda este episódio sobre um determinado prisma, assim sendo, uma revisão do que tem sido comentado, não só sobre esta, mas a respeito de todas as narrativas míticas do poema será de extrema utilidade para que se possa construir uma compreensão das verdades do poema e de como estas verdades se articulam para constituir o modelo de ação que se está aqui investigando.

A ênfase que Hesíodo coloca na existência das duas Lutas *sobre a terra* pode ajudar a entender porque Hesíodo não as distinguiu na *Teogonia*. A terra é o lugar onde se exercem as atividades humanas, em oposição ao mundo dos deuses. A terra é, portanto, o lugar onde a

distinção entre as Lutas adquire sentido. Pode-se perceber aqui, de um modo mais preciso a distinção entre *alétheia* e *etétyma*. O lugar dos homens é o lugar das *etétyma*.

O primeiro momento desta passagem (vv.11-26) pode ser entendido como uma apresentação ampla e teórica da distinção entre as duas Lutas, enquanto na segunda parte o aedo tenta persuadir Perses a abandonar a Luta má descrevendo os efeitos diretos e práticos que esta desencadeia sobre os homens.

*Pois não há uma só raça de Lutas, mas sobre a terra
são duas. A uma louva quem conhece
a outra é lastimável. Espíritos opostos dominam.
Uma traz a guerra, o mal e a discórdia,
Nenhum mortal a ama, mas submissos 15
à vontade dos imortais, honram a Luta opressora.
A outra, engendrou-a primeiro Noite tenebrosa.
Fincou-a o Cronida altirregente que mora no éter
nas raízes da terra; é muito melhor para os homens.
Esta desperta ao trabalho até o indolente 20
pois anseia por trabalho ao olhar para o outro,
rico, que se apressa a arar, e a plantar
e bem dispor a casa. E vizinho inveja vizinho
que corre atrás da riqueza. Boa Luta para os mortais.
O oleiro provoca o oleiro e carpinteiro ao carpinteiro, 25
mendigo inveja mendigo, aedo a aedo.*

Segundo Mazon⁶⁸, no momento exato de apresentar os grandes temas do poema, Justiça e Trabalho, temas estes que se fundem em um único, uma vez que o trabalho é a única via para a justiça, Hesíodo percebe a ambigüidade da palavra grega para Luta. O homem é dotado de um instinto para a luta que precisa ser satisfeito. Se este é dirigido para o trabalho, torna-se uma emulação fecunda, voltado para a guerra, é a ruína.

Córdova observa que a Luta má é imposta aos homens *pelos imortais*, provavelmente como parte da punição do “*pecado original*” cometido por Prometeu (*Teogonia*, vv. 535-

⁶⁸Cf. MAZON in HÉSIODE (2002) pp. 71-2

560). A Luta boa, “*para os homens, muito melhor*”, é *dádiva de Zeus*, o ordenador do mundo divino e humano, entendendo aí que o aedo quer reservar a Zeus uma função eminentemente positiva e profundamente moral, evitando associar o nome desse deus à Luta má⁶⁹.

Segundo Most⁷⁰, há nesta passagem uma forte influência da escrita, tanto no que toca à composição, quanto à divulgação do poema, partindo da suposição de que a audiência conhecia o outro poema e que de algum modo essa revisão no número das Lutas importaria para ela.

Numa situação de composição, transmissão e recepção exclusivamente oral, essa variação no bojo da narrativa não se constituía um problema digno de nota. Diferentes versões de um mesmo mito eram produzidas e estas diferenças eram introduzidas para satisfazer uma necessidade pontual de uma apresentação poética, no que diz respeito àquilo que está sendo posto em cena naquele encontro particular daquele rapsodo com aquela platéia. É inerente, e, até mesmo, essencial que o mito mude para permanecer, como bem ilustra o dito popular onde *ouve-se* dizer que “*quem conta um conto aumenta um ponto.*”

Vista deste modo, prossegue Most, a revisão de Hesíodo no verso 11 dos *Erga* sugere que o poeta tira partido dessa nova técnica de comunicação e também que a própria audiência, ou alguém na audiência, poderia dispor de um registro inalterado onde se pudesse checar *in loco* a contradição.

Apesar destas considerações, o comentador é cauteloso: “*Se, por um lado, a nova tecnologia forneceu a condição de possibilidade dessa glosa, é muito pouco provável que ela tenha sido a sua motivação.*”⁷¹ Sugere, então, uma nova resposta para as duas perguntas que já estavam implícitas desde a argumentação acima: “*Por que ele não guardou silêncio sobre a mudança de uma para duas Lutas? Por que se deu o trabalho de sublinhar essa questão?*”

⁶⁹Cf. CÓRDOVA in HESÍODO (1986) p. XXIII

⁷⁰Cf. MOST. in HESIOD (2006) p. XXI

⁷¹ Idem, p. XXII

A resposta, para Most, pode estar no verso anterior a essa proclamação, que é, exatamente, o verso que nos orienta nessa investigação: das verdades anunciadas, esta é a primeira.

Entendendo esta manobra como um recurso retórico, Most argumenta que, para auferir credibilidade ao próprio discurso, Hesíodo faz uma admissão pública de que estivera enganado na outra oportunidade. Tanto na poesia de Hesíodo como em outros casos, a auto-representação está sempre a serviço da auto-legitimação⁷².

Para West⁷³ o discurso de Hesíodo não obedece a um plano pré-estabelecido. A escolha de começar a enunciar suas verdades pelo tema das duas Lutas seria então resultante de uma combinação acidental de dois fatores, o primeiro sendo um procedimento comum na poesia épica e o segundo, uma possível revelação da existência de duas Lutas posterior à *Teogonia*. O procedimento comum é o de recolher alguns mitos disponíveis na cultura oral e arranjá-los numa sequência que satisfaça o intento do poeta, o que não chega a constituir um argumento. Na verdade, West assinala que “*argumento*” seria uma palavra muito forte para o caso em tela, prevalecendo aí a associação de idéias como procedimento metódico de composição.

Assim sendo, Hesíodo teria começado sua parênese pela retificação de um conteúdo do seu poema anterior. A partir daí ele apresenta o motivo principal do presente canto – a disputa com Perses, que é uma Luta má. Fica estabelecido então que Perses deve voltar suas forças para o trabalho e que os reis venais devem corrigir suas sentenças.

O tema da justiça só será abordado posteriormente. Para o momento importa reafirmar a necessidade do trabalho, o que será feito pelo recurso ao mito de Prometeu e Pandora. Usando a associação de idéias como fio condutor, West entende que o final da narração deste mito solicita o mito das raças, já que ambos são mitos de queda que instauram a necessidade

⁷²Idem, p. XXII

⁷³WEST in HESIOD (1966) pp. 46-9

do trabalho entre os homens, mas o desvio que o poeta introduz neste mito ao acentuar a decadência moral dos mortais finda por reintroduzir o tema da justiça.

Tanto Havelock quanto Rousseau vão além da retificação à *Teogonia* e assumem que este tema remonta a Homero. Enquanto este assinala que a oposição entre as duas lutas é expressa numa fórmula que condensa diversas expressões da *Ilíada* sem que nenhuma delas seja reproduzida exatamente⁷⁴, Havelock aponta alguns versos iliádicos como os antecedentes dos versos de Hesíodo. Estes versos retratam *Éris* como suscitadora dos instintos combativos do homem na batalha, uma aflição possessa de uma energia apaixonada, mas também benéfica. “*Em particular, ela ama e estimula a competição equilibrada. Zeus e os deuses em geral a deixam campear livre entre os homens. Ela pode crescer até o ponto de encompassar a terra e tocar o céu.*”⁷⁵”

Outro registro importante no estudo de Havelock é a observação de que a própria *Ilíada* orbita em torno da *Éris* que se estabelece entre Aquiles e Agamêmnon.

A racionalização operada na *Teogonia* – é o que sugere Havelock – envolve a Luta num esquema genealógico, apresentando-a como descendente da Noite e como genitora de, entre outros, Batalhas, Combate, Massacres, Litígios, Mentiras, Falas e Disputas (*Teog.* vv. 225-9). Luta é então uma figura simultaneamente opressiva e formidável.

Nos *Erga*, uma vez que *Éris*, como aquela que trilha a terra – o significado de sua presença na terra será abordado mais adiante – cinde-se em duas: como espírito do combate e enviada pelos deuses⁷⁶, torna-se a má contendida, mas com fonte de energia que participa da disputa equilibrada, sugere os atributos da boa contendida. Como fonte de litígios, ela dá matéria para os versos que introduzem a disputa judicial com Perses.

⁷⁴ ROUSSEAU . In BLAISE, JUDET , ROUSSEAU. (1996) p. 120, cf. nota 6

⁷⁵ HAVELOCK (1996) p. 225, cf. notas 5 e 6

⁷⁶ Cf. ROUSSEAU In BLAISE, JUDET , ROUSSEAU. (1996) p. 122

Havelock reconhece aí, nessa tomada que engloba sucessivamente *Ilíada*, *Teogonia* e *Erga*, “um ato de genuína criação intelectual” e prossegue: “um conceito nasceu, ou antes, recebeu expressão linguística, coisa que era o principal objetivo da batalha.”⁷⁷

Havelock entende a passagem como uma tentativa de expor uma tese formal com um certo grau de rigor lógico e chega mesmo a propor uma paráfrase para evidenciar a sua estrutura argumentativa.⁷⁸

Segundo este autor, o poeta tem, de fato, em mira, uma unidade argumentativa difícil de alcançar porque ele trabalha com frações e peças disjuntas de verso, extraídas de seu acervo oral, as quais ele tenta juntar de um novo modo.

Um bom número de unidades constitutivas dessa composição consiste de provérbios independentes tais como “o vizinho inveja o vizinho que corre atrás de riqueza” (vv. 23-24), ou ainda, “o oleiro provoca o oleiro, o carpinteiro ao carpinteiro, o mendigo inveja o mendigo, o aedo ao aedo.” (vv. 25-26), bem como “pois o tempo é curto p’ras arengas da ágora para quem não guardou o sustento de um ano.” (vv. 30-31).

Quando lida em conjunto, avalia Havelock, a passagem dá impressão de um único fio de significado consistente, só que o fio é, por demais tênue para alinhar fórmulas populares cunhadas numa época anterior à distinção das duas Lutas.

Em síntese, para Havelock, Hesíodo sustenta uma lógica rigorosa que só se sustenta nos primeiros versos desta passagem (vv. 11-26), mas esta se afrouxa por que o poeta é compelido a recorrer a um vocabulário imprestável para seus propósitos⁷⁹.

Córdova não vê este esgotamento lógico proposto por Havelock. Para ela o núcleo lógico do episódio não é a cisão da Luta original em duas, mas o próprio trabalho, e a cisão é

⁷⁷ HAVELOCK (1996) p. 227

⁷⁸Idem, p. 221

⁷⁹Idem, p. 227

feita exatamente porque a concepção anterior de Luta não dava conta para narrar as verdades que o poeta tinha em mente⁸⁰.

Rousseau, guiado pela leitura de que Hesíodo intenta reverter os paradigmas morais da tradição épica fazendo-se valer da própria composição épica.

Segundo este autor, importa então descobrir qual o sentido desta distinção entre as Lutas e qual o papel que Hesíodo lhe destina dentro do projeto do poema, que será o de construir um novo modelo de herói. Dentro desta perspectiva, aceitar Perses como um homem regrado pelos modelos da ética épica pode ser uma chave útil para a compreensão do que está sendo criticado e do que está sendo exaltado, e é exatamente isso que Hesíodo faz com as Lutas: critica uma e exalta outra.

Assim sendo, é compreensível que Hesíodo comece sua fala pela Luta lastimável: ele deve construir a imagem da Luta a partir de e contra a luta que enseja guerras e querelas, uma potência muito bem conhecida do auditório da poesia épica e, uma vez que ela já é bem conhecida, o poeta não vê necessidade de dedicar-lhe mais do que três versos.

Rousseau considera a entrada em cena da segunda Luta como uma revolução nas normas sociais. Dez versos (vv.17-26) são dedicados à boa Luta, numa disposição temática que o comentador dissecar cuidadosamente em três segmentos. O primeiro, que compreende os versos 17 até o primeiro hemistíquio do verso 19, aborda o nascimento desta boa Luta e seu lugar dentro da ordem estabelecida por Zeus: “*A outra, engendrou-a primeiro Noite tenebrosa./ Fincou-a o Cronida altirregente que mora no éter/ nas raízes da terra.*”

O segundo segmento inicia-se no segundo hemistíquio do verso 19 e estende-se até o verso 24. Aponta o valor desta luta para os homens (v.19b), incita o indolente ao trabalho por meio da visão (20-21) do rico que se aplica ao seu trabalho (22-23a), põe em evidência a emulação entre os vizinhos (23b-24a) e reforça o valor desta Luta para os mortais (24b).

⁸⁰Cf. CÓRDOVA in HESÍODO (1986) p. XXIV, cf. também nota aos versos 27-41, pags. CCLXXV onde critica especificamente a posição de Havelock.

O terceiro segmento destaca competição entre os artesãos (25) e a inveja que se estabelece entre mendigos e entre poetas (26).

O núcleo desta unidade é o segundo segmento, para o qual Rousseau ainda acrescenta uma interessante observação sobre a composição poética. O homem rico que trabalha ocupa o verso central deste quadro que é emoldurado tanto acima quanto abaixo pela afirmação do valor positivo desta nova Luta. Entre as extremidades e o centro, o modo com que a Luta produz seu efeito: a emulação. Justifica-se então a reprodução deste painel:

nas raízes da terra; é muito melhor para os homens.

Esta desperta ao trabalho até o indolente

20

pois anseia por trabalho ao olhar para o outro,

rico, que se apressa a arar, e a plantar

e bem dispor a casa. E vizinho inveja vizinho

que corre atrás da riqueza. Boa Luta para os mortais.

Foi desencadeado aí um novo “ágon”. Enquanto na guerra o inimigo requisita uma ação direcionada para fora e que visa à destruição, o encontro com o vizinho desencadeia uma ação voltada para si mesmo e que visa à autoconstrução. A guerra porta uma transitividade direta enquanto o trabalho porta uma transitividade reflexiva, uma “*vox media*” que a língua grega soube muito bem expressar e nós não sabemos traduzir: *ergázomai* e *ponoûmai*.

O herói da nova epopéia é o homem rico cuja prosperidade salta aos olhos dos vizinhos. Suas ações e seu sucesso, por responderem aos desígnios de Zeus, podem ser dados como modelo à comunidade. A reversão de paradigma ainda é sutilmente reforçada pelo emprego de dois verbos, despertar, “*egéiro*”, e apressar, “*spéudo*”, que têm como complemento na *Iliada* ações ligadas à guerra, tais com cantos de guerra, batalha, ira, ódio e outros, aqui direcionados para o trabalho. Alguém poderia objetar que tudo isso é trabalho: ações de guerra (as *polémeia Erga*) da *Iliada*, mas o poeta já explicitou que tipo de trabalho ele põe em evidência: o trabalho agrícola. As façanhas deste novo Aquiles, como Rousseau o

designa⁸¹, apresentam desde já o que será mais tarde o foco principal do poema, a partir do verso 383: *arar, plantar e cuidar bem da casa* (v. 22 e 23).

A passagem em revista, ainda que de maneira sucinta, das observações que os estudiosos construíram a respeito do mito das duas Lutas, permite então, começar a construir uma compreensão não só desta narrativa, mas também da função que ela desempenha no corpo do poema. Para tanto, também é preciso entender o modo de composição poética de Hesíodo, que é reflexo direto de seu modo próprio de articulação de pensamento. O estudo das duas Lutas é igualmente válido para esta tarefa.

A concordância unânime dos eruditos quanto à remissão que o poeta faz à *Teogonia*, mostra que seu pensamento está em constante processo de revisão, seja de Homero, de si próprio ou dos mitos que formavam o seu ambiente cultural. Já foi visto que Hesíodo compõe a partir de e contra Homero, e é preciso esclarecer que o faz de diversas formas, seja conferindo um novo sentido a um verso herdado na íntegra de Homero⁸², seja quebrando versos homéricos, fundindo-os em um único que assumirá um novo sentido ou função⁸³, ou ainda pela especificação do emprego de uma palavra que Homero empregava mais livremente, como no caso de *alethéa*, abordado acima.

A revisão do mito das Lutas não é caso isolado. A *Teogonia* e os *Erga* apresentam versões distintas do mito de Prometeu, e tudo leva a crer, conforme ficará demonstrado mais adiante, que o mito das Raças nem ao menos seja grego na sua origem. Para dar voz a seu pensamento mantendo-se nos rígidos limites do verso hexâmetro, o poeta se vê obrigado a modificar mitos e versos herdados da tradição e adaptá-los aos seus propósitos, procedimento este que será herdado não só pela tragédia, mas também pela filosofia. Como se verá em breve, Platão, entre as diversas criações e adaptações de mitos que permeiam sua obra, opera

⁸¹Cf. ROUSSEAU In BLAISE, JUDET, ROUSSEAU. (1996) p. 125

⁸² Como no caso do verso 360 do canto XIX da *Odisséia*, adotado na íntegra como o verso 93 dos *Erga*. Cf. CARRIÈRE, J. C. in BLAISE, JUDET, ROUSSEAU. (1996) pp. 398-9

⁸³ Como no caso do verso 35 da *Teogonia*, elaborado a partir de fragmentos dos versos 163 do canto XIX da *Odisséia* e 122 do canto XXII da *Ilíada*. Cf. LECLERC (1993) pp. 183-9

uma interessante adaptação no mito hesiódico das raças para que este possa servir aos seus interesses nas *Leis*, herdando de Hesíodo não só o mito propriamente dito, como também a lição de adapta-lo aos seus interesses. Pode-se dizer que Hesíodo é um pensador dialético.

Mazon aponta para o problema da ambigüidade da palavra grega para designar luta. Isto é, sem dúvida, correto, mas insuficiente. É preciso acrescentar que ao deparar-se com esta ambigüidade, ao constatar, antes da formulação do princípio da não contradição, que a luta não pode ser simultaneamente boa e má, a única operação lógica possível era cindi-la em duas.

Hesíodo não antecipou este princípio: viveu-o, experimentou-o no limite (*péras*), talvez por influência da escrita, como sugere Most, talvez como recurso retórico, ainda segundo o mesmo autor, mas a retórica hesiódica não parece ser uma do tipo que visa unicamente a persuasão. Parece antes ser a boa retórica, aquela que subordina forma ao fim. É justamente esta subordinação religiosa ao fim – o princípio de Zeus, que o autoriza e o leva a desconstruir os discursos vigentes e lançar-se na construção de outro discurso que ajudará a construção de um outro mundo.

Mas Hesíodo não se livra da ambigüidade apontada por Mazon ao cindir a Luta em duas, ao contrário, esta vai acompanhá-lo até o fim. Ela continua presente aí mesmo, no mito das Lutas, conforme observa Córdova, ao sustentar que o verdadeiro propósito desta narrativa é introduzir o tema do trabalho, ambíguo por natureza, já que este, por um lado, confunde-se com sofrimento e dor (*pónos*) e, por outro, é o modo próprio do homem submeter-se ao princípio de Zeus. No mito de Prometeu e Pandora, essa submissão é animada por uma força igualmente ambígua, a Esperança, que não se sabe se é um bem ou um mal. Por fim, enraizada na própria condição humana, ou ao menos na raça de ferro, a ambigüidade será apresentada como polarização entre *Díke* e *Hýbris*.

A compreensão da articulação entre a passagem do proêmio e o mito das Lutas faz cair por terra aquela leitura de West segundo a qual Hesíodo não obedece a um plano definido. Este plano existe, mas não se dá a conhecer de imediato, decerto devido às limitações da linguagem que Hesíodo tinha ao seu dispor, limitações estas que animam a discussão que Córdova trava com Havelock quando este afirma que o fio lógico que o poeta lança mão para narrar o mito das lutas chega ao verso 26 esgarçado, ténue, prestes a se partir. As observações de Córdova, somadas às de Rousseau tornam possível ir mais além, não só na leitura do mito, como também na leitura do poema como um todo e constituem um convite para tentar descobrir se em algum momento Hesíodo esgota suas possibilidades de expressão ou se é o entendimento contemporâneo que esgota suas possibilidades de acompanhar aquele pensamento.

3.4.2 Prometeu e Pandora

Dentro dessa linha de interpretação, é bastante razoável, e até lógico, que o episódio seguinte seja o mito de Prometeu e Pandora, que, sendo um mito de queda, vai contar a origem da necessidade do trabalho para os homens.

Hesíodo aborda este mito tanto na *Teogonia*, quanto nos *Erga*, e a forma que o faz neste último parece ser uma complementação da primeira. Os pontos principais que sustentam essa afirmação são a ocultação do fogo e a criação de Pandora, ambos atos de Zeus, ambos presentes tanto na *Teogonia*, quanto nos *Erga*. O roubo do fogo e sua restituição ao homens, por parte de Prometeu, narrados nos *Erga*, constituem, na verdade, o segundo engano de Prometeu a Zeus, mas neste poema, Hesíodo não faz nenhuma menção ao primeiro, o incidente em Mecon, que é abordado apenas na *Teogonia*. A criação de Pandora também aparece nos dois poemas, mas, enquanto na *Teogonia* o poeta lhe dedica poucos

versos e nem ao menos a nomeia, designando-a como “a primeira mulher”, nos *Erga*, há uma descrição mais longa e cuidadosa.

Em uma breve síntese, o mito, como um todo, desenvolve-se desta forma: deuses e homens reuniram-se em Meconá (*Teogonia*, 535-6) para que Zeus presidisse a partilha de honras e lotes entre os deuses, pois “*homens e deuses tiveram a mesma origem*” (*Erga*, 108). Desde então, os homens foram obrigados a prestar sacrifícios aos deuses e estes se afastaram daqueles.

Na hora do banquete, Prometeu quis enganar a Zeus, induzindo-o a escolher um belo arranjo que, na verdade, só continha ossos e gordura, reservando as melhores carnes para os mortais. Zeus desmascara o engodo e esconde o fogo dos homens (*Teogonia*, 563-4 e *Erga*, 50). Prometeu rouba o fogo de Zeus e os devolve aos homens (*Teogonia*, 565-7 e *Erga*, 50-2). Zeus, encolerizado, dá, então um mal aos homens, que é a primeira mulher (*Teogonia*, 590-612), Pandora (*Erga*, 60-104). O castigo de Zeus é concebido na forma de um engano, pois os homens vão ficar encantados com a sua beleza sem atentar para que esta, de fato, traz um mal dentro de si (*Teogonia* 588-9 e *Erga*, 57-8). Na *Teogonia*, a primeira mulher inaugura a linhagem das mulheres que vão consumir todas as forças dos homens (*Teogonia* 591-612), enquanto nos *Erga*, Pandora dissemina os males sobre a terra ao destampar o jarro que os continha, restando apenas a Esperança (*Erga*, 90-105). O castigo que coube a Prometeu só é abordado na *Teogonia*, na introdução do mito (*Teogonia* 521-5).

Segundo Mazon⁸⁴, para quem as verdades de Hesíodo podiam ser resumidas em dois preceitos: “*Trabalhe!*” e “*Seja justo!*”, o mito vem como um apoio relativo ao preceito do trabalho. Córdova⁸⁵, numa leitura mais detalhada, aponta outras implicações, além desta, que admite ser a principal, e o apresenta como um fruto da reflexão do poeta, elevando essa passagem a um valor genérico, *quase universal*.

⁸⁴MAZON in HÉSIODE (2002) p. 71

⁸⁵CÓRDOVA in HESÍODO (1986) p. XXVI

Para Córdova⁸⁶, o mito fala da condição humana a partir do afastamento entre homens e deuses, afastamento este que inaugura nos homens as obrigações de prestar sacrifício aos deuses e de trabalhar pelo sustento “*senão comodamente em um só dia trabalharias para teres por um ano, podendo em ócio ficar.*” (*Erga*, 43-4), inaugurando também a cultura; fala ainda da Esperança, que é introduzida como um conceito ambivalente, mas fundamental para a humanidade. Segundo a autora, só assim é possível compreender como o mesmo mito é utilizado duas vezes e com finalidades diferentes.

A narrativa começa nos versos 42-9, onde Hesíodo apresenta a sua “tese”: os bens são escondidos dos homens pelos deuses, e explica o motivo: Zeus os ocultou por causa de Prometeu:

*Os deuses mantêm ocultos aos homens o alimento
senão, facilmente trabalhavas só um dia
e o tinhas por um ano, mesmo ocioso,
e logo içavas o leme acima do fumo* 45
*e largavas as obras dos dóceis bois e mulas.
Mas Zeus o ocultou, de cólera mente:
a ele lesou Prometeu de curvo pensar.
Por isso tramou para os homens duros castigos:*

O recorte aí operado, omitindo o primeiro engano relatado na *Teogonia*, não parece se dever a uma abreviação pelo fato de, possivelmente, já ser conhecido pela audiência, mas para acentuar a parte que se relaciona com os males. Estes males são ambíguos, pois o trabalho, a despeito do cansaço que o acompanha, constituir-se-á, como será explicitado adiante, na única via de consecução da justiça. O trabalho, que em Hesíodo é essencialmente agrícola, será, juntamente com os sacrifícios que os homens são obrigados a prestar aos deuses, uma forma de prestar-lhes honras e de aproximar-se deles⁸⁷. E a mulher será ainda

⁸⁶CÓRDOVA in HESÍODO (1986) p. XXVII

⁸⁷ Esta percepção permanece no pensamento grego através dos séculos e o trabalho agrícola será visto sempre como um culto a Gaia e Deméter.

mais ambígua, pois o engano de Zeus fez com que ela parecesse um bem, enquanto, na verdade era um mal, mas tanto na *Teogonia*, e principalmente neste poema (603-12), quanto nos *Erga*, em menor escala (405-7), a mulher bem escolhida é considerada como um bem que alivia a dureza da vida.

Ao abordar a Esperança, Córdova⁸⁸ formula três hipóteses interpretativas: a) Hesíodo concebe a Esperança como um bem em meio aos males, ou como um mal? ; b) Zeus quis negá-la aos homens por ser um bem, ou, sendo um mal, quis preservá-los de ao menos este? ; c) Tem Hesíodo uma concepção ambígua da Esperança?

*Mas a mulher, retirando com as mãos a tampa do jarro
derramou espalhando duras penas aos homens 95
e ali só restou a Esperança, em morada inabalável,
dentro do jarro, abaixo das bordas, sem transpor
os umbrais, pois logo repôs a tampa do jarro
ordem de Zeus porta-escudo, agrega-nuvens.
Dez mil pesares já estavam lançados aos homens: 100
a terra repleta de males; o mar também está pleno.
doenças diurnas e noturnas visitam os homens
incessantes, trazendo desgraça aos mortais,
silenciosas, pois da voz lhes privou Zeus pensante.
Então, não há como escapar da mente de Zeus. 105*

A resposta se dá com a leitura do poema. Segundo ela, Hesíodo dá uma lição metodológica: “os elementos particulares não podem ser explicados por si só; têm de ser relacionados simultaneamente com o contexto imediato e com o global.”⁸⁹

Justifica, então, sua tese fazendo-se valer de outra: o conhecimento das verdades que o poeta anuncia vale para evitar a ruína completa dos homens. Seguindo-se na interpretação, os males contidos na jarra, enquanto estão dentro dela não são efetivos, ao passo que fora dela,

⁸⁸CÓRDOVA in HESÍODO (1986) p. XXXIV

⁸⁹Idem, p. XXXIV

são inevitáveis. Ressalta, ainda, que, segundo a ética grega, a Esperança, quando pautada exclusivamente em elementos externos, é um mal.

A Esperança é um mal, mas como está dentro do jarro, não é inevitável. É passível de algum tipo de controle. É um bem ou um mal conforme o uso que os homens quiserem dar a ela. Com isso, a Esperança introduz o problema da responsabilidade.

Há duas justificativas para que a Esperança se desdobre moralmente e conceitualmente em boa e má: primeiro porque é uma *vox media*, isto é, quem espera, espera alguma coisa para si; depois, por usos positivos e negativos que o poeta faz deste conceito, como em “*espero isto não deixar cumprir-se o tramante Zeus!*”(Erga, 273), que tem um valor positivo e em “*o homem ocioso que permanece em vã esperança*”(Erga, 498), cujo valor é nitidamente negativo.

Em suma, se por um lado a Esperança é ambígua, por outro não é inevitável, seu uso é de responsabilidade do homem⁹⁰.

Carrière acentua profundamente o caráter de queda contido neste mito, o que faz deste uma narrativa sobre a condição humana. Segundo o autor, o mito contém três elementos de suma significação: o fogo, a mulher e a Esperança, devendo os dois primeiros ser entendidos no plano simbólico e o terceiro no plano conceitual⁹¹.

A partir das observações de Carrière, é possível entender que o fogo que Prometeu retorna aos homens não é o mesmo fogo que Zeus ocultou. O fogo de Zeus, ou melhor, a centelha do seu raio, simboliza aquela espontaneidade criadora e criativa que os homens compartilhavam com os deuses, uma vez que homens e deuses procedem da mesma origem. O fogo de Prometeu integra a nova ordem do mundo para os homens, agora apartados e obrigados ao trabalho. É um fogo técnico, destinado à fabricação de instrumentos e ao cozimento dos alimentos, atividades desnecessárias na ordem anterior, mas agora

⁹⁰Cf. CÓRDOVA in HESÍODO (1986) pp. XXVV-XXXVIII

⁹¹ Cf. CARRIÈRE, J. C. in BLAISE, JUDET , ROUSSEAU. (1996) pp. 399-408

imprescindíveis para a subsistência. O fogo de Zeus é um símbolo do poder. O fogo de Prometeu é um símbolo da falta.

Esta falta é reforçada pelo dom de Zeus, a mulher - Pandora, que simboliza a entrada do homem no ciclo do devir inexorável, conforme o canto da *Teogonia*:

*Tal como na colméia recoberta abelhas
nutrem zangões, emparelhados de malefício, 595
elas todo o dia até o mergulho do sol
diurnas fadigam-se e fazem os brancos favos,
eles ficam no abrigo do enxame à espera
e amontoam no seu ventre o esforço alheio,
assim um mal igual fez aos homens mortais. 600*

O homem está fadado a esgotar-se no esforço que visa satisfazer uma necessidade que sempre se renova, seja o desejo sexual, para perpetuar-se como espécie, seja a fome, para permanecer vivo, enquanto indivíduo.

Em sua análise da Esperança, Carrière filia-se à corrente interpretativa que toma a Esperança como ambígua. Parte da premissa de que não é concebível que o Zeus justo e providencial de Hesíodo tenha tido a intenção de enganar e desesperar a humanidade, no que deve-se concordar quando se lê os versos “*Agora eu mesmo justo entre os homens não quereria ser/ e nem meu filho, porque é um mal homem justo ser/quando se sabe que maior justiça terá o mais injusto,/ mas espero isto não deixar cumprir-se o tramante Zeus*⁹².”. Toda a ação de Zeus tende a estabelecer uma ordem política e moral no mundo.

À luz dos versos da introdução do mito de Prometeu, que dizem: “*os deuses ocultam aos homens o alimento/ senão trabalhavas um só dia e o tinhas por um ano. (vv. 40-2)*”, e da lição geral do poema, a Esperança deve ser interpretada como uma possibilidade de vida concedida aos homens como uma graça subordinada à aceitação da nova lei moral e política

⁹² *Erga*, 270-3, conforme a tradução de Mary de Camargo Neves Lafer, cf. HESÍODO (1991). Passagem adotada na íntegra pela tradução constante neste trabalho, não só pela incompetência assumida de fazer diferente, mas, acima de tudo como um humilde agradecimento pelo seu trabalho que se constitui, em última análise, em pedra fundamental e mola propulsora para a investigação presente.

do mundo, que determina o trabalho e a justa repartição dos frutos deste trabalho, bem como a autocontrole e a renúncia à Luta má. A realização da Esperança é então ligada à retribuição divina (leia-se *Díke*) que os versos 225-247 descrevem tão bem, compondo o díptico da cidade boa e da cidade má, que será abordado em outro contexto, mais adiante.

Este díptico e os versos 498-501 - “*O homem indolente, apoiado em vã Esperança,/ quando falta alimento, muito maldiz sua alma./ Vã Esperança acompanha o homem indolente/ que descansa ao galpão sem sustento já certo.*” – deixam claro que a Esperança ultrapassa e engloba a espera do bem e a espera do mal: ela é boa na medida em que é garantido que os deuses recompensam as expectativas daqueles que trabalham, mas pode tornar-se ilusória se o indolente se fia na caridade divina, uma vez que os bens que a Esperança de Hesíodo promete situam-se na terra: saúde, boas colheitas, velhice livre de misérias e paz.

O sistema de dialetização das noções morais nos *Erga* é complexo, pois comporta um desdobramento de noções que é em si bastante intrincado. Estas noções possuem, por um lado, um sentido homérico, aristocrático, e um sentido já político: elas são más na medida em que são dirigidas á violência guerreira e são boas quando dirigidas à atividade produtiva. Por outro lado, elas possuem um significado político positivo, quando dirigidas ao trabalho e ao respeito aos bens de terceiros; e um significado negativo, quando dirigidas às arengas, à inveja e ao roubo. Elas podem até mesmo – e isto é o mais revelador – variar de acordo com a condição social, como é o caso de Pudor, que prejudica o homem pobre, impedindo-o de agir: “*A timidez⁹³ não é boa para o homem necessitado/ timidez que muito atrapalha ou ajuda/ timidez vai com a pobreza, a audácia vai junto à riqueza.(vv.317-9).*”

Enquanto a *Teogonia* conta a criação do gênero feminino, nos *Erga* vê-se a criação de um indivíduo mítico – Pandora – ao que se acresce a abertura da jarra dos males. Neste

⁹³ No original, “*aidós*”, aqui traduzida como timidez para estabelecer uma diferenciação em relação à deusa Pudor.

desdobramento é possível entrever uma articulação entre causas e conseqüências: de um lado, o roubo mítico do fogo determina a existência atual do gênero feminino. De outro, a criação de Pandora determina a existência dos males, pela abertura da jarra. A mulher mítica é, portanto, a causa do mal, ao passo que na *Teogonia*, o gênero era, como um todo, o próprio mal⁹⁴.

Todos os elementos contidos no mito de Prometeu e Pandora, a origem e necessidade do trabalho, a instauração dos males inevitáveis no mundo, a relação da Esperança com a responsabilidade e o distanciamento entre deuses e homens, serão desenvolvidos no mito que se seguirá, o das raças humanas. Antes de seu exame será importante assinalar como Hesíodo já o evoca ainda no presente mito quando canta: “*Antes vivia sobre a terra a grei dos humanos a recato dos males, dos difíceis trabalhos, das terríveis doenças que aos homens põem fim.*” (*Erga*, 90-3), bastante próximos aos que descrevem os homens da raça de ouro: “*como deuses viviam, tendo despreocupado coração, apartados, longe de penas e misérias.*” (*Erga*, 112-3)

Ao tema do Trabalho (*Érgon*) se somará o da Justiça (*Díke*), que será abordada a partir de seu contrário, a desmedida, a *Hýbris*. Da integração destes dois temas – trabalho como manifestação de justiça, resultará o princípio moral que rege os conselhos práticos contidos na segunda parte do poema. Este princípio é a inversão da acepção puramente negativa do trabalho. É a conversão de *Pónos* em *Érgon*. Aceitar o destino é a única forma de mudá-lo.

Segundo Córdova⁹⁵, o mito de Prometeu e Pandora, se entendido em sintonia com sua ocorrência na *Teogonia* (vv.535–616), apresenta a dupla finalidade de mostrar o afastamento entre deuses e homens, bem como explicar a necessidade do trabalho para os homens. Neste sentido, o mito das raças funciona como um reforço da lição do distanciamento, sem, entretanto, tratar do trabalho. Hesíodo procede aqui exatamente da forma descrita por

⁹⁴Cf. CARRIÈRE, J. C. in BLAISE, JUDET, ROUSSEAU. (1996) pp. 402-5

⁹⁵Cf. CÓRDOVA in HESÍODO (1986) pp. XXV-XL

Havelock: na impossibilidade de sustentar uma argumentação, por falta absoluta de instrumental lingüístico, o poeta lança mão de seu acervo oral, rearranjando-o de um novo modo.

3.4.3 O mito das raças

O mito das raças é introduzido por três versos (vv. 106-8) que dizem: “*Se queres, com outra história esta encimarei / bem e sabiamente lança-a em teu peito! / Como da mesma origem nasceram deuses e homens.*” Este último verso constitui-se num ponto importantíssimo para a compreensão da visão de mundo de Hesíodo. Deuses e homens compartilham da mesma origem. Sua diferença estabelece-se, então, num plano axiológico e é progressiva, ainda que seja difícil precisar se essa diferença progride no tempo, no espaço, ou em ambos.

A narração do mito, propriamente dito, ocupa os versos 109 a 201.

Cada uma das idades está aparentada com um metal, cujo nome toma e cuja sucessão se ordena do mais ao menos precioso, do superior ao inferior; ouro, prata, bronze, ferro. Intercala, entre as duas últimas, a raça dos heróis, que não possui correspondente metálico. Sua inserção no relato das idades é indispensável para completar o quadro dos seres divinos que engloba os deuses, os demônios, os heróis e os mortos. De um lado, mito genealógico que explica a decadência da humanidade, de outro, uma divisão estrutural do mundo divino que possibilita a inserção dos heróis. Primeiro a de ouro (v.109), segunda, a de prata (vv.127-8), a de bronze é a terceira (vv. 143-4), heróis a quarta (vv. 157-9) e, por fim, a quinta, de ferro (vv.173-6).

A introdução de cada raça é assinalada por numerais ordinais que funcionam como advérbios de tempo, o que sugere, à primeira vista, uma sucessão em ordem cronológica

linear, em ordem decrescente de valor, mas esta ordem é turbada pela raça dos heróis, que se segue à de bronze e é “*mais justa, mais corajosa*” e “*divina*” (vv. 158-159).

Os versos que contam que a raça de ouro foi criada pelos deuses e desapareceu no tempo em que *Khrónos* reinava nos céus (vv.109 – 111) e a raça de prata que, embora também tenha sido criada pelos que “*detêm olímpia morada*” (vv.127-8), foi escondida já por Zeus encolerizado (vv.137-9) são, igualmente indícios de uma sucessão temporal, reforçados pelo surgimento da raça de bronze, já criada unicamente por Zeus: “*E Zeus Pai, terceira raça de homens mortais brônzea criou em nada se assemelhando à argêntea;*” (vv. 143 – 4).

Por outro lado, o surgimento da raça de ferro, com seus advérbios temporais, pode ser entendida como uma quebra dessa linearidade. Estes versos (173-7) podem dar a entender que tanto a raça anterior quanto a vindoura são mais felizes do que a presente, rompendo a seqüência de decadência.

*Quem dera eu não tivesse nascido na quinta raça,
mas tivesse antes morrido, ou nascido mais tarde
pois agora é a raça de ferro: não se livrarão
da dor e da miséria do dia, nem à noite
de agonizar; os deuses darão duras angústias.*

Uma vez que este mito, que Hesíodo apresenta como “*lógos (v.106)*”, é a passagem mais comentada de todo o poema e que muitas interpretações contemporâneas levam em conta a interpretação estruturalista proposta por Jean-Pierre Vernant⁹⁶, é compreensível que esta seja adotada como ponto de partida e que se passe em revista algumas das que se a seguem para a construção de uma interpretação que fundamente os propósitos da presente pesquisa. Por outro lado, a análise do uso que Platão faz deste mito, tanto na República, quanto nas Leis, não só ampliará a compreensão atual desta passagem, como servirá como

⁹⁶Cf. VERNANT, J-P. (1990) p.22-50.

um importante testemunho da recepção de Hesíodo como grande educador grego. Procurar-se-á demonstrar, por esta via, que tal construção é possível.

3.4.4 O mito das raças e a herança de Vernant

Resumidamente, a interpretação de Vernant dá conta, simultaneamente, da separação entre deuses e homens, uma vez que entre estes existem as raças metálicas e a raça dos heróis; da compreensão da estratificação da sociedade indo-européia em três camadas constituintes, cada uma desempenhando uma função própria a saber, a função real, a função guerreira e a função produtora; e, por fim, dá conta da instauração da justiça no mundo.

Valendo-se do artifício de dividir a raça de ferro em duas, sendo a primeira a do tempo presente e a segunda a de um futuro mítico e negro onde a injustiça dominará e levará Zeus a extinção dos homens (vv. 173-201), Vernant propõe que as seis raças sejam agrupadas em três pares e descreve cada par em função do comportamento que cada uma adota no que respeita à justiça ou à desmedida. Em outras palavras, de acordo com a transitividade que cada par apresenta no eixo *Díke* – *Hýbris*. Assim sendo, o primeiro par, composto pelas raças de ouro e prata, apresenta uma transição de *Díke* para *Hýbris*; o segundo, composto pelas raças de bronze e a dos heróis, apresenta uma transição de *Hýbris* para *Díke*, enquanto o último, composto pela raça de ferro do presente e a raça do futuro, apresentaria um deslocamento de *Díke* para *Hýbris*.

A tabela abaixo tem o propósito de facilitar a visualização da proposta de Vernant.

Pares de raças	Transitividade
Ouro - Prata	<i>Díke</i> - <i>Hýbris</i>
Bronze – Heróis	<i>Hýbris</i> - <i>Díke</i>
Ferro presente – Ferro futuro	<i>Díke</i> - <i>Hýbris</i>

Um dos pontos que a leitura de Vernant não resolve é o da interrupção da seqüência de queda das raças metálicas, provocada pelo surgimento da raça dos heróis entre a raça de bronze (*Depois que sumiu com esta raça debaixo da terra,/ Zeus Cronida criou, mais justa e mais nobre,/ raça de heróis, homens divinos,/ são chamados semideuses. vv. 156-160*) e a raça de ferro (*Quem dera, eu não tivesse nascido na quinta raça,/ mas tivesse antes morrido, ou nascido mais tarde,/ pois agora é a raça de ferro. vv. 174-6*). Como se vê, a queda é nitidamente interrompida por uma raça que é mais justa e mais nobre do que a anterior, para ser retomada com o surgimento da raça que a sucederá, a de ferro, a qual o poeta pertence e é tão terrível que ele preferiria ter nascido antes ou depois.

Outro ponto problemático é o da temporalidade na sucessão ou acontecimento das raças. Seria o tempo hesiódico linear, como sugere Córdova, pautada nos advérbios de tempo e nos numerais empregados para introduzir cada raça, ou seria um tempo cíclico, como sugere Vernant, apoiando-se no lamento de Hesíodo por pertencer à raça de prata? De fato, a partir dos versos citados há pouco, parece que uma morte anterior ou um nascimento posterior, é um destino melhor do que o negro “*agora*” da raça de ferro.

Daí surge ainda outro problema: se o “*agora*” da raça de ferro, que ainda é melhor do que o futuro que o poeta profetiza para esta raça, já é sombrio, como é possível aceitar a transição de *Dike* para *Hýbris* que Vernant propõe para os dois momentos desta mesma raça, uma vez que a raça a qual pertencemos não pode ser caracterizada como justa?

Carrière⁹⁷ chega a afirmar que esta raça, que supõe ser uma interpolação hesiódica, é, ao mesmo tempo, pedra de escândalo e pedra fundamental do mito. Entende o autor que Hesíodo confere aos heróis um tratamento ambíguo. Por um lado, é valendo-se deles, e mais precisamente dos heróis que compõem o ciclo de Tebas e o ciclo de Tróia (*Uns, na Tebas de*

⁹⁷ CARRIÈRE, J. C. in BLAISE, JUDET, ROUSSEAU. (1996) pp. 411

Sete Portas, terra de Cadmo,/ devastou ... / Outros, em naves, sobre o fundo abismo do mar, levou a Tróia por causa de Helena de belos cabelos. vv. 162-5), Hesíodo ataca os ideais guerreiros e aristocráticos de Homero.

Por outro lado, nem todos os heróis tiveram o mesmo destino pós-morte. Enquanto uns foram “*envolvidos com destino de morte*” (v.166), outros foram para a Ilha dos Bem-Aventurados e lá vivem felizes sob o reinado de *Khrónos*. Carrière propõe a hipótese segundo a qual estes heróis felizes, nomeadamente Nestor de Pilos, Menelau de Esparta e o próprio Ulisses, podem ser tomados como referência para os reis da cidade justa descrita nos versos 225-237. Talvez, seja pautado nestes que Hesíodo constrói todo o seu discurso aos reis. O sentido da mensagem aos reis seria então algo como: “- *Enriquecei vossa pátria, fazei leis justas para garantir os bens e conquistai para vós e vossa cidade o favor dos deuses e vos tornareis os heróis merecedores de culto!*”⁹⁸

Este discurso, bem o observa Carrière, está longe de ser democrático, mas já situa a legitimidade do poder dos reis no desempenho de sua função, em detrimento da nobreza de origem, o que, de certa forma, pode ter contribuído para a emergência da Cidade-Estado sobre bases novas e ampliadas.

Couloubaritsis⁹⁹, sem fugir ao esquema estrutural, propõe um ordenamento não em três pares, mas em dois trios, sendo o primeiro composto pelas raças de ouro, prata e bronze e o segundo, composto por heróis, ferro presente e ferro futuro, num arranjo que pode ser percebido com maior facilidade mediante o recurso à tabela abaixo:

Ouro	Prata	Bronze
Heróis	Ferro presente	Ferro futuro

⁹⁸Cf. CARRIÈRE, J. C. in BLAISE, JUDET, ROUSSEAU. (1996) pp. 415-16

⁹⁹ Cf. COULOUBARITSIS, L. in BLAISE, JUDET de la COMBE, ROUSSEAU. (1996) pp. 502-18

Isto permite entrever dois ciclos distintos de queda, atenuando assim a aparente interrupção da queda introduzida pela raça dos heróis, já que por meio deste ordenamento pode-se ainda estabelecer um paralelo entre estes dois trios no que respeita o eixo *Díke* – *Hýbris*. A posição que a raça de ouro ocupa no primeiro ciclo seria ocupada pela raça dos heróis no segundo e tanto a raça de ouro quanto a raça dos heróis seriam a expressão da *Díke*, ainda que a raça dos heróis seja inferior à de ouro; em seguida, respectivamente em cada ciclo de três raças, viriam as raças prata e ferro presente, a expressão da *Hýbris* que recusa o culto aos deuses, determinante do afastamento dos deuses, o que o recurso ao mito de Prometeu ajuda na compreensão; por último, bronze, no primeiro trio e ferro futuro, no segundo, pode ser visto como expressão da *Hýbris* guerreira, da violência em estado puro, que já determinou o desaparecimento da raça de bronze e será a causa da destruição final do homem.

Em última análise, o que surge daí é uma espécie de definição do homem de ferro segundo Hesíodo e surge também o entendimento de que é só ao homem de ferro que concernem os ensinamentos dos *Erga*. O homem é um híbrido que oscila entre o divino e o bestial: “*Oh Perses, tu, então, guarda isto na mente:/ escuta a Justiça e esquece a desmedida de vez!/ Pois o Cronida dispôs aos homens a lei./ Aos peixes, às feras e às aves aladas, que se devorem. Justiça não há entre eles. vv. 274-8*”, mas, sendo muito distante tanto dos deuses quanto das bestas, só tem a si próprio como apoio nas suas ações. Ainda não é, como dirá mais tarde Protágoras, a sua própria medida, uma vez que sua medida é *Díke* vestida de ar (v.223), presente invisível de Zeus, tão ambígua quanto os outros presentes, *Éris*, Pandora e Esperança.

A invisibilidade da Justiça de Zeus não é ingênua, já carregando aí a marca de sua ambigüidade. Se por um lado ela premia os que a respeitam com saúde, paz e sucesso, por outro, justamente por onde ela se faz mais “visível”, castiga duramente os que se entregam à

Hýbris. A Justiça de Hesíodo é uma restauração, isto é, só se dá a conhecer, ou se o dá mais preponderantemente, a partir de uma transgressão. A compreensão desta revelação fará com que os homens procurem regular-se uns aos outros para evitar que este castigo se abata sobre a comunidade: “*Muitas vezes se vê que toda a cidade padece/ por um só homem mau que maquina vilezas. vv.240-10*”, e uma atividade reguladora que abarque os reis comedores de presentes, as arengas da ágora, as disputas entre vizinhos, oleiros, poetas e mendigos, só pode ter lugar na *pólis*.

Ada Neschke dedica um estudo à filosofia poética do direito em Hesíodo¹⁰⁰, o que, admite, já suscita de saída uma *contradictio in adjecto*. Esta contradição é contornada pela constatação de que, se por um lado o pensamento e o conhecimento tornaram-se, progressivamente e a partir do séc. VI A.C., objeto da filosofia, por outro, em épocas anteriores eram os poetas que se apresentavam como sábios. Neste embate, Hesíodo ocupa justamente a posição de intermediário.

O poeta, decerto jamais se pergunta o que é o direito em si e assemelha-se muito aos interlocutores de Sócrates e de Platão que respondem á uma questão geral pela menção de um exemplo concreto. Hesíodo, se perguntado sobre o que é o justo, apresenta como resposta um catálogo de comportamentos justos, mas a despeito desta maneira concreta de responder, ainda é legítimo ler neste pensamento uma certa filosofia, uma vez que os *Erga* apresentam respostas que manifestam uma reflexão profunda a perguntas tais como “qual é a origem do direito?” e “o que significa para os homens ser justo ou injusto?”

Neschke identifica duas correntes interpretativas para a abordagem do poema e ambas são acatadas tanto no seu estudo quanto na presente investigação. A primeira é a hermenêutica de Schleiermacher, que aborda uma obra como uma criação individual e procura estabelecer sua individualidade comparando-a com obras anteriores e posteriores. A

¹⁰⁰Cf. NESCHKE, A. in BLAISE, JUDET de La COMBE, ROUSSEAU. (1996) pp. 415-78

segunda é a estruturalista e encontra em J. P. Vernant, no que se refere a Hesíodo, a sua maior expressão. Esta encara a obra como a expressão de uma mentalidade ou de uma ideologia, privilegiando a expressão de estruturas gerais do pensamento que estabelecem as normas e os valores do mundo vivido pelo autor. Uma das premissas que a regem é a que sustenta que todo homem está submetido à língua que ele fala.

É preciso submeter estas duas vias interpretativas a um objetivo maior, que é a compreensão mais ampla possível da própria obra, e admitir a possibilidade de uma relação dialética entre as estruturas gerais da cultura e a atividade individual criadora. Em outras palavras, é preciso reconhecer que “*é a força viva do indivíduo que determina novas formas de falar e pensar dentro do material maleável que é a língua.*”¹⁰¹

Esta mirada é o principal sustentáculo da tese que apresenta Hesíodo como um poeta que rompe com um modelo de pensamento para construir um novo modelo por meio de uma nova narrativa.

Para Neschke, a interpretação do mito é difícil por diversas razões, dentre as quais duas são as mais proeminentes: em primeiro lugar, Hesíodo não extrai desta narrativa nenhuma moral explícita; em segundo, ele retoma um mito muito antigo e de origem não grega e o modifica de um modo estranho que suscita diferentes e conflituosas interpretações.

O arquétipo do mito fala, decerto, de uma degradação contínua da existência humana, explicitada pela sucessão de raças que são nomeadas por metais e dispostas numa seqüência de valor decrescente.

Com relação a este arquétipo, a narrativa de Hesíodo apresenta diversas irregularidades que lhe valeram a reputação de mau poeta¹⁰². A interpolação da raça dos heróis (*mais justa e mais nobre*, v. 157) entre as raças de bronze e prata parece interromper a seqüência de queda, turbando a coerência lógica da série de decadência, que será restabelecida com a

¹⁰¹ NESCHKE in BLAISE, JUDET de La COMBE, ROUSSEAU. (1996: 467)

¹⁰² Idem, p. 470. Cf. nota 9

apresentação da raça de ferro (vv. 174 ss.), que é a raça à qual tanto o poeta como nós mesmos pertencemos.

Vista desta forma, a narrativa parece absurda. Não só a lógica da queda é abandonada em pleno caminho, mas também a descrição do curso de cada raça também é desigual: se as quatro primeiras seguem um curso definido, a quinta, de ferro é a única que está sujeita a uma modificação durante a sua existência, uma vez que o poeta prevê para ela um futuro ainda pior do que o presente que ele testemunha. A raça dos heróis, por outro lado, é a única a cindir-se em duas após a morte: enquanto uns foram “*envolvidos com destino de morte*” (v.166), outros foram para a Ilha dos Bem-Aventurados e lá vivem felizes sob o reinado de *Khrónos*.

Ada Neschke concorda que a interpretação estruturalista de J-P. Vernant introduz algumas observações que toda e qualquer leitura do poema deve levar em conta. Vernant propõe organizar as raças levando em conta, além da tripartição das funções sociais, a maneira como os homens das diferentes raças comportam-se em face à justiça. A lição do mito seria então uma definição da condição humana em face à justiça, revelando o homem como um ser para quem a justiça existe, mas seu comportamento em relação a ela é oscilante.

A autora recorre também à interpretação de Couloubaritsis, que como faz questão de assinalar, é pautada na de Vernant, mas afasta-se deste em dois pontos:

Em primeiro lugar, Couloubaritsis, procura eliminar a interrupção da seqüência de queda dispondo as raças, conforma visto acima, em dois ciclos ternários, o primeiro constituído pelas raças de ouro, prata e bronze, e o segundo, pelas raças dos heróis, ferro presente e ferro futuro, acatando a divisão no seio da raça de ferro proposta por Vernant.

Em segundo lugar, para Couloubaritsis, a queda deve-se à permanência da Luta má.

Para Neschke, o esquema tri-funcional estruturalista não permite nem a reconstrução de uma articulação unívoca da narrativa com o corpo do poema, nem definir o propósito

específico do mito. “As contradições a que a interpretação estruturalista conduzem parecem-me dever-se ao fato de só levar em consideração os elementos do texto e esquecer que este texto faz parte de um poema que deve ser tomado como um todo.”¹⁰³”

Para construir sua interpretação, procurará então conjugar elementos de forma conteúdo e contexto.

O arranjo ternário de Couloubaritsis é aceito sem restrições: “*Está claro que Hesíodo faz das três primeiras raças uma unidade*¹⁰⁴.” A queda, neste primeiro momento se dá com relação aos deuses: os homens de ouro “*viviam como os deuses – espírito isento de penas (v.112)*”. Para Hesíodo, a proximidade ou a distância dos deuses depende do comportamento em face à justiça. Com os homens da raça de prata, o respeito à justiça começa a ser abalado. Ao negar culto e respeito aos deuses, as “*themistes*”, leis divinas transmitidas aos mortais (v.137), são desrespeitadas.

A raça de bronze vai ainda mais longe: depois do crime contra as leis divinas, a violência pura que leva os homens à autodestruição. Lido de outra forma, não há uma mudança de qualidade no comportamento da raça de bronze, mas sim uma consequência lógica do comportamento da raça de prata: do desrespeito às leis, resulta violência mútua e autodestruição.

Ao se levar em conta os versos 276 e ss., onde Hesíodo diz que Zeus deu a justiça aos homens para que eles não se destruam como os animais, é possível inferir que os seres da raça de bronze já não são mais homens.

Assim, as três primeiras raças formam uma unidade que transmite a idéia de uma decadência contínua em face à justiça: o homem que vive de forma justa assemelha-se aos deuses e está próximo à sua origem (*Guarda tu na mente/que têm mesma origem deuses e homens mortais. v. 108*), enquanto aquele que nega a justiça aproxima-se das bestas.

¹⁰³NESCHKE in BLAISE, JUDET de La COMBE, ROUSSEAU. (1996) p. 472

¹⁰⁴Idem, p. 473

Parece haver um paralelismo, ainda que decaído, tanto de forma quanto de conteúdo entre o segundo trio e o primeiro, uma vez que há uma nova seqüência de queda. Os heróis, que abrem a série, não são mais semelhantes aos deuses, como os homens da raça de ouro, mas, ainda assim, têm o status de semideuses (v.160). E também não são todos eles que vivem em paz, pois dividem-se entre os que tiveram o destino e morte na guerra, que é descrita como cruel (v. 161) e os que conhecem a paz que se tornaram os felizes da Ilha dos Bem aventurados (vv. 167-72), ou seja, já estão imersos na oscilação entre justiça e violência. Importa aqui ter em mente que o comportamento justo é recompensado com uma vida quase divina após a morte. Estes heróis são os que se tornarão modelo de comportamento justo para o homem da raça de ferro.

Após haver identificado seu próprio tempo como o da raça de ferro (v.174), caracteriza-a também como uma raça marcada pela mistura do bem e do mal (v.176) para, em seguida, anunciar em tom profético que Zeus a irá destruir (vv.180-201), o que justifica a cisão da raça em presente e futuro. Nesta manobra, Hesíodo coloca a raça de ferro no centro da narrativa, pois é antecedida pelos heróis, que são apresentados como “*São chamados semideuses./ Precedem a nossa na terra sem fim. (vv. 159-160)*” e sucedida pelos homens da raça de ferro do futuro, que se assemelham aos da raça de bronze pela violência que estão prestes a perpetrar.

Também nesta manobra, Hesíodo coloca-se, mais que nunca na posição do iniciado: tendo como referência próxima o passado histórico dos heróis homéricos e o futuro da raça de ferro; e como referência mítica a tríade das raças de ouro, prata e bronze, ele é aquele que sabe o que é, o que foi e o que será. Fala com a autoridade de quem conhece, e comunica *alethéa e etétyma*.

Hesíodo revela-se inovador ao contar um mito antigo: a degradação da humanidade e o distanciamento progressivo dos deuses são por duas vezes objeto de uma narrativa que

apresenta o declínio dos homens numa dupla sucessão de três fases. A primeira série forma o arquétipo desta decadência e se dá num tempo mítico. A segunda é marcada pela experiência presente e pela tradição imediatamente próxima. Mas não se trata aqui da simples passagem do bem absoluto ao mal absoluto: bem e mal já estão para sempre misturados¹⁰⁵.

As seis raças são atravessadas por uma única e mesma verdade: o respeito à justiça garante ao homem uma existência semelhante à dos deuses. O inverso, a violação desta leva o homem ao nível das bestas – raça de bronze – e ao abandono total por parte dos deuses – futuro da raça de ferro. Aqui, pela primeira vez, é formulado, através de um mito, o princípio que irá reger a antropologia filosófica posterior, a saber, que a essência do homem é algo situado entre o deus e a besta (o que já estava delineado desde *Teogonia*, vv. 1-36): na medida em que é justo, o homem assemelha-se ao deus¹⁰⁶; se, ao inverso, ele não é justo ou não vive numa comunidade regida pela justiça, assemelha-se às bestas¹⁰⁷. A narrativa de Hesíodo separa em tempos distintos o que a antropologia filosófica considerará como potencialidades coexistentes no homem ao longo da realização de sua humanidade.

A mistura de justiça e injustiça surge nítida na segunda seqüência de queda, sobretudo no presente de Hesíodo. Assim, se o mal existe, isto não se deve a nenhum acaso, é apenas a essência do homem em pleno processo de atualização. Como em todas as outras raças, o comportamento moral, ou melhor, o imoral, é a causa da infelicidade do homem. Com isso o poeta reintroduz o tema da responsabilidade, jamais nomeado, mas sempre latente ao longo do poema.

É sob a ótica da responsabilidade que devem ser lidas a profecia acerca do futuro da raça de ferro e a incitação aos reis (*Tendo isso em mente, corrigi as sentenças, oh reis. v. 263*) e a Perses (*Oh, Perses, tu, então, guarda isto na mente:/ escuta a Justiça e esquece a*

¹⁰⁵Cf. NESCHKE in BLAISE, JUDET de La COMBE, ROUSSEAU. (1996) p. 476

¹⁰⁶ Cf. PLATÃO, *República* 500b-c e *Teeteto* 176a

¹⁰⁷ Cf. PLATÃO, *República* IX e ARISTÓTELES, *Política* 1253a 30

desmedida de vez. vv. 274-5). Tanto quem administra quanto quem cumpre estão submissos à Justiça.

Responsabilidade pressupõe liberdade. A profecia sobre o futuro da raça de ferro não faria sentido se a destruição final fosse inevitável. O que o poeta quer é evitar este futuro conclamando reis e Perses, que aqui já não é mais um indivíduo, e sim um tipo, ou antes, uma representação de uma classe, a adotarem o comportamento justo que evitará a derrocada final. Já foi dito acima que Hesíodo decerto não tinha esta intenção clara e evidente para si próprio, mas é fato que os reis e a classe representada por Perses puseram-se em movimento e em confronto na busca deste comportamento possível e o ensinamento moral tornou-se a base de um ensinamento político.

A chave deste ensinamento moral, que Hesíodo jamais explicita ao longo do poema é o verso 108, deuses e homens tem a mesma origem. Cerca de três séculos mais tarde, Platão¹⁰⁸ retomará esta idéia e tentará demonstrar que a semelhança ao deus consiste na justiça do homem¹⁰⁹.

3.4.5 O mito das raças na obra de Platão

No livro III da República, sua aparição é pequena. O mito é apresentado como uma “nobre mentira” de origem fenícia e é usado para explicar a existência dos distintos extratos sociais da cidade. Assim sendo, àqueles destinados a governar, o deus misturou-lhes ouro na sua composição; aos auxiliares, prata; e ferro e bronze aos lavradores e demais artífices. O Sócrates platônico, narrador do mito, faz a ressalva que “*do ouro pode acontecer de nascer uma prole argêntea, e da prata uma áurea, e assim todos os restantes, uns dos outros*”¹¹⁰. Por isso os chefes devem exercer a máxima vigilância sobre as crianças, identificando qual a

¹⁰⁸ Cf. PLATÃO. *República* 500 b-c.

¹⁰⁹ Cf. NESCHKE in BLAISE, JUDET de La COMBE, ROUSSEAU. (1996) pp. 477-8)

¹¹⁰ PLATÃO. *A República*. 415a

matéria que predomina na composição de cada criança para que ela possa ser levada a tornar-se um adulto capacitado a desempenhar a função que lhe é própria.

Ainda na República, no livro IV¹¹¹, ao tratar das honras que se devem aos valentes e tomando o Ájax de Homero como paradigma, Sócrates cita Hesíodo¹¹² e diz que “*os homens desta raça acabarão como gênios puros sobre a terra, nobres, afastando os males, como guardiães dos mortais*”, numa fala que remete aos versos 122-3 dos *Erga*: “*eles são anjos, por vontade de Zeus grandioso,/sobre a terra, guardiães de homens mortais.*” Ao se levar em conta que estes versos referem-se aos homens da raça de ouro, percebe-se que a proposta de Couloubaritsis, de aproximação entre estes e os heróis, é dotada de fundamento e isto permite entender um dos motivos mais fortes de Hesíodo, isto é, o de dar a saber que o homem pode, por meio da ação nobre e justa, reaproximar-se dos deuses, com quem partilham a mesma origem.

No livro I das Leis, ao apresentar a imagem do teatro das marionetes, o estrangeiro de Atenas diz que “*cada um de nós é uma marionete, um brinquedo dos deuses – dos quais nada sabemos – e que somos movidos pelos nossos sentimentos interiores que, como tendões ou cordéis, nos arrastam em movimentos de oposição recíproca.*”¹¹³

Por isso, o homem deve obedecer ao fio condutor sagrado da avaliação, e esta deve ser assumida como lei. Esse fio condutor, flexível e uniforme, visto que é de ouro – ao passo que os demais são de ferro - assegura que “*a raça áurea dentro de nós derrote as outras raças.*”

Há que se reconhecer nesta passagem uma alusão velada que Platão faz a Hesíodo, ao dizer que é preciso que “*a raça de ouro vença as demais existentes em nós*”. Essa imagem é, incontestavelmente, extraída do mito das raças constante nos *Erga*.

¹¹¹ Cf. PLATÃO. *A República*. 468e-469a.

¹¹² Esta é a única das quatro passagens onde Platão lança mão do mito das raças onde Hesíodo é citado nominalmente.

¹¹³ PLATÃO. *Leis*. 644d-e.

O retorno ao tema da raça de ouro, já no livro IV¹¹⁴ e, desta vez - com maior riqueza de detalhes, ainda que com variações - dá maior respaldo ao reconhecimento da influência de Hesíodo na formulação deste pensamento de Platão. Nesta passagem o filósofo fala que muito antes que existissem as cidades mais antigas conhecidas, existia no tempo de *Khrónos*, pai de Zeus, um Estado tão excelentemente constituído que serviu de modelo para a constituição do melhor dos Estados atuais. O fato é que, conforme se lê nos *Erga*, a raça de ouro foi gerada pelos deuses e desapareceu quando *Khrónos* reinava e os homens desta raça foram convertidos em “*dáimones epikhthónioi*”, isto é, “*sobre a terra*” e passaram a constituir o batalhão de guarda de *Díke*, a Justiça, filha de Zeus e Thêmis¹¹⁵.

Platão diz que *Khrónos* sabia da disposição naturalmente oscilante do homem e, por isso, por amor aos homens, designou como reis e governantes, não seres humanos, mas de uma raça mais divina, nomeadamente *dáimones*, para nos governar, “*da mesma forma que nós governamos os rebanhos de animais domesticáveis por lhes sermos superiores*”, e distribuir entre os homens a paz, o senso de honra, as leis e a justiça. Por conta disso, devem os homens, por todos os meios, imitar a vida da época de *Khrónos*, dando a essa ordenação o nome de lei.

Chama atenção a ausência de qualquer referência à raça dos heróis tanto na República quanto nas Leis. As evidências que apontam para sua origem oriental são confirmadas pelo próprio Platão, que o remete a uma origem fenícia. Sabendo-se que no oriente não havia heróis – estes são gregos por excelência – pode-se concluir com razoável segurança, em concordância com Carrière, que a raça dos heróis é uma interpolação hesiódica, da qual Platão não precisou (ou não quis) lançar mão.

¹¹⁴Cf. PLATÃO. *Leis*. 713b-714a

¹¹⁵HESÍODO *Os Trabalhos e os Dias*. Versos 109-111 e 120-122.

Por outro lado, a remissão a *Khrónos* e aos “*daimones*”, nas Leis, já o torna totalmente grego e, por conseguinte, tributário a Hesíodo. Ao retomar um mito e adaptá-lo para seus fins, coisa que faz amiúde, Platão revela-se discípulo de Hesíodo.

Eis que este cotejo com as versões platônicas leva a uma nova pergunta: por que teria Hesíodo introduzido uma raça que não havia no mito original? E por que exatamente entre a de bronze e a de ferro?

Se o herói é um modelo de ação, a posição da raça na narrativa não pode ser outra: não *entre* bronze e ferro, mas imediatamente *acima*, ou *antes* - conforme se adote a disposição de Vernant ou de Couloubaritsis - da de ferro, porque o herói é modelo para o homem da raça de ferro. O máximo de excelência que nossa raça pode aspirar está representado no herói, que ainda está muito longe dos deuses, e a audiência de Hesíodo o sabia bem demais - por isso o poeta beócio foi lacônico ao tratar da raça dos heróis. Por outro lado, Hesíodo parece mais preocupado em estabelecer um outro limite, *abaixo* ou *posterior*, uma vez que é situado no futuro e é a extrema radicalização da *Hýbris*, que culminará na partida de Pudor- *Aidós* e Indignação - *Nêmesis* (*Erga. vv. 197-200*), deusas que, segundo Córdova¹¹⁶, representam a regulação da conduta humana, a primeira, no que respeita à consciência individual e o sentimento de honra, incluindo aí a justa apreciação dos próprios direitos e o respeito aos direitos dos outros, enquanto a segunda é a consciência pública, ligada à opinião ou à fama, um valor social objetivo, que expressa a indignação manifestada pelos outros perante ações injustas ou anti-sociais.

Aristóteles refere-se a elas como sentimentos¹¹⁷, não como virtudes, ainda que passíveis de excesso, deficiência e meio-termo ou, mais de acordo com o jargão aristotélico, sujeitas ao mais e ao menos. Assim, com relação ao pudor, aquele que o experimenta na justa medida é digno de louvor. O acanhado, que se envergonha de tudo, é o que se desvia para o excesso.

¹¹⁶ Cf. CÓRDOVA in HESÍODO (1986) p. CCXCVI

¹¹⁷ Cf. ARISTÓTELES. E.N. 1108 a 28-32.

Este excesso de Pudor aparece nos versos 317-9 dos *Erga*, aqui traduzidos por timidez: “A timidez não é boa para o homem necessitado,/ timidez que muito atrapalha ou ajuda:/ timidez vai com a pobreza, a audácia vai junto à riqueza.” Estes três versos começam com a palavra *Aidós* e parecem referir-se mais ao sentimento do que à deusa. O que está em jogo aqui é uma falta de confiança do homem em si mesmo que o prejudica, impedindo-o de agir, ainda que a ação intentada seja boa¹¹⁸. Esta interpretação levou à rejeição de “vergonha” adotada por tradutores como Córdova, Lafer, Mazon, Most e Pinheiro & Ferreira, por entender que timidez expressa melhor esta falta de confiança em si que é, em última análise, um aspecto negativo do pudor. Por outro lado, prossegue Aristóteles, aquele que mostra deficiência com relação ao pudor e não se envergonha de nada é despuorado.

A indignação (*nêmesis*) é apresentada por Aristóteles como um meio termo entre a inveja e o despeito¹¹⁹. O homem que se caracteriza pela justa indignação sofre com a má fortuna imerecida de alguém; o invejoso sofre com a boa fortuna alheia, enquanto o despeitado chega a alegrar-se com o infortúnio alheio.

Retornando ao poema, a partida de Pudor e Indignação deixará os homens – por sua própria escolha – à mercê da maldade e vaticina, nos versos 201-2 um futuro terrível: “Só restarão tristes pesares/ aos homens mortais. Contra o mal, não haverá defesa.”

O poeta estabeleceu os limites da ação humana entre a quase-divindade do herói e a bestialidade, depois de já ter estabelecido os limites do cosmos na *Teogonia*: tudo acontece sobre a Terra e sob o Céu. Na abertura do Livro VII da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles, ainda que cite Homero, parece, antes, ser um herdeiro de Hesíodo quando situa a virtude humana como um meio-termo entre a bestialidade e a virtude sobre-humana dos heróis e deuses¹²⁰.

O estudo do emprego do mito das raças na República permite entender, junto com Vernant, que o mito foi usado para explicar a existência dos distintos extratos sociais da

¹¹⁸ Cf. CÓRDOVA in HESÍODO (1986) p. CCCVI

¹¹⁹ Cf. ARISTÓTELES. E.N. 1108 b 1-6.

¹²⁰ Idem, 1145a 15-22.

cidade. Assim sendo, a raça de ouro explica a existência da classe dos governantes, a de prata, os auxiliares; e a de ferro explica os lavradores e demais artífices. Isto faz com que as raças coexistam no tempo, mas em indivíduos distintos.

Já nas Leis, o fio condutor de ouro é exatamente aquilo que assegura que a raça áurea dentro de nós – na condição de indivíduos - derrote as outras raças. Platão faz aqui, em ambos os casos, uma abordagem do tempo sob a perspectiva do tempo cíclico e eterno de Urano, caso a luta travada entre a raça áurea e as demais dentro de nós seja percebida como uma metáfora da condição humana, eternamente oscilante entre *Hýbris* e *Díke*. Platão lança mão do mito exatamente para que o homem não se afaste do deus. Sustentado pelo fio de ouro da avaliação, do “*logismós*”, a raça humana permanece submetida àquele Estado perfeito do tempo de *Khrónos* ainda que governada não mais por *daimones*, mas por homens que apreenderam o sentido e a direção para a qual nos leva o fio.

Por outro lado, há um emprego do tempo linear e irreversível de *Khrónos* quando, no livro IV, fala do Estado excelentemente constituído e governado por *dáimones* que serviu de modelo para os melhores Estados atuais. Este Estado, é certo, não retornará. Está irremediavelmente perdido no tempo, ou melhor: por se tratar de um tempo mítico, está fora do tempo. A boa ação humana, pautada na repetida imitação dos belos exemplos até a conquista do fio dourado, é a única possibilidade de dobrar a reta inexorável do tempo de *Khrónos*, construindo então um arco que nos reenvie para a proximidade do deus. Com isso, os *dáimones* assumem, em Platão, a função que em Hesíodo era dos heróis: a de modelos, e ocupam, na narrativa, uma posição temporal que não agride a lógica do pensamento atual.

Com isso, também, parece estar justificada a leitura de Couloubaritsis, que por meio de seu arranjo ternário, permite uma melhor compreensão do emparelhamento das funções desempenhadas pelas raças de ouro e dos heróis, assim como do emparelhamento do destinos reservado ao homens da raça de bronze e o futuro da raça de prata.

Parece, portanto, que Platão está em perfeita consonância com Hesíodo quanto aos motivos que os levaram a lançar mão desta velha história, ainda que a tonalidade do discurso do poeta seja sombria, austera e repreensiva, decerto em função de sua visão pessimista de mundo, enquanto a do filósofo é encantadora e, portanto, de certa forma exortativa, certamente em função do projeto pedagógico que estava em jogo no seu diálogo de despedida.

Estas considerações permitem avaliar as versões do mito no âmbito do terceiro aspecto da temporalidade, ou seja, no âmbito do instante, ou melhor, do *kairós*, o que põe em evidência a infinita plasticidade do discurso, seja ele mítico ou filosófico: ele pode mudar permanecendo. Tanto o mito, variando seus símbolos e suas metáforas, quanto a filosofia, variando seus conceitos e suas categorias são discursos dos quais o homem lançou e lança mão para ao menos tentar descrever e entender como ele se constituiu como homem e como ele deve agir para permanecer como tal, e esse encontro do homem com a decisão pela ação, que é o que ambos os discursos procuram trazer à tona, tem no *kairós* a sua melhor tradução.

Talvez por terem se atido única e exclusivamente à narrativa de Hesíodo, os intérpretes contemporâneos depararam-se com tamanha pedra de escândalo. O recurso a Platão permite ver o mito vivo e em plena ação exatamente pela via da transformação. É claro que não se pretende com isso considerar a questão do tempo, neste mito, resolvida.

Finalmente, o recurso a Platão valida uma das premissas fundadoras deste trabalho, segundo a qual o poema apresenta “*um conjunto de ideais que contribuíram para o surgimento de um certo tipo de experiência social que é atualmente denominada Cidade-Estado*¹²¹.”

Repete-se aqui o que foi dito acima: “*se por um lado, não se deve entender que a fundação da “pólis” era um efeito intencionado por Hesíodo, por outro, o efeito educativo*

¹²¹ Cf. Introdução p.4

*do seu discurso pode ter produzido mudanças individuais que condicionaram mudanças sociais.*¹²²”

A recepção de Platão a este mito é forte evidência da possibilidade de seu uso político. Na verdade, Platão o emprega justamente para fundamentar a própria existência da “*pólis*”.

3.4.6 O gavião e o rouxinol

Encerrando a narrativa do mito das raças, Hesíodo justapõe, imediatamente, a fábula do gavião e do rouxinol (vv. 202-12), que é, à primeira vista, endereçada aos reis: “*Conto agora um conto aos reis, embora já o saibam.*(v. 202” .Na verdade, esta fábula é, como Mazon a considera, parte integrante de uma longa parênese (vv.202-285) dirigida aos reis e a Perses, que tem a justiça por tema central¹²³. De fato, ao término da narrativa da fábula propriamente dita, Hesíodo invoca Perses e une pobres e nobres em um mesmo ensinamento: “*Oh, Perses, ouça a Justiça e não dê força à desmedida./ A desmedida é má para o pobre. Nem mesmo o nobre/ a pode agüentar facilmente.*(vv.213-15).”

Segundo West¹²⁴, esta fábula, que tal como o mito das raças, parece ter uma origem oriental, é uma continuação do tema de *Díke* e *Hýbris*.

Na literatura grega, tanto no período arcaico quanto no clássico, a fábula era contada a uma pessoa em particular para comentar o seu comportamento ou a situação em que essa pessoa se encontrava. Parece ser este o padrão que Hesíodo está perseguindo ainda que, prossegue West, o poeta não seja bem sucedido quanto a um uso retórico efetivo desta fábula. Se, por um lado, a posição do gavião é análoga à dos reis, por outro, ele não é ridicularizado e nem há nada na narrativa que demonstre o vício da conduta do gavião. Em outras palavras, não existe aqui a “moral da história”, presente, por exemplo, nas fábulas de

¹²²Cf. CARRIÈRE, J.C. in BLAISE, F. ; JUDET, P. : ROUSSEAU, P. (1996) p. 411

¹²³Cf. MAZON in HÉSIODE (2002) p. 73

¹²⁴Cf. WEST in HESIOD (1978) p. 204-5

Esopo. Assim sendo, só resta a Hesíodo aconselhar Perses para não agir desta forma (v. 213), justificando, bem mais tarde (vv. 276 ss.), que pássaros e bestas podem comer uns aos outros, mas há uma lei diferente para os homens.

A fábula do gavião e do rouxinol não trata diretamente da justiça, o fio que une todo o canto, e sim da desmedida. Esta é a desgraça dos homens e nada mais é do que a lei do mais forte que Hesíodo combate desde o proêmio (v.7: *fácil do torto faz reto e humilha o herói*) e através deste combate torna-se o arauto de uma nova ordem social que deste ponto ainda é difícil de vislumbrar.

Uma vez que quem está em melhores condições para exercê-la é justamente quem está no poder, a analogia entre os reis e o gavião é tão evidente que Hesíodo não vê nenhuma necessidade de explicitá-la, mas embora invocando nominalmente a Perses, os reis devem ser entendidos como endereçados da fala seguinte que diz que a *Hýbris* é nociva tanto ao pobre quanto ao poderoso (vv. 214-15: *A desmedida é má para o pobre. Nem mesmo o nobre/pode agüentar facilmente: é esmagado por ela*) A punição da *Hýbris* reduz as diferenças entre fortes e fracos, entre reis e governados. Dois deuses a combatem, *Khrónos* e *Díke*¹²⁵, trazendo desgraça aos homens sempre que a *Hýbris* é praticada ou que um juramento é quebrado.

3.5 Uma revisão das verdades

¹²⁵ Juramento e Justiça, respectivamente. *Hýbris* não é uma deusa, mas um efeito provocado pela deusa *Áte*, citada no verso 216, que Lafer não identifica como deus e traduz como desgraça. Se considerarmos $\alpha/\tau\eta\sigma\iota\nu$ como uma manifestação de *Áte*, veremos *Díke* relacionando-se com dois filhos de *Éris* (*Teogonia*, 226-33) como se segue: *Díke* derrota *Hýbris*, que é um efeito da influência de *Áte*. Logo, *Díke* e *Áte* são antagonistas. Por outro lado, *Khrónos* arruína quem perjura (*Teogonia* 233), assim como *Díke* traz o mal para os homens das trocas escusas (*Erga* 223). *Khrónos* e *Díke* são, portanto, aliados.

Esta relação de antagonismo e aliança com os filhos de *Éris* pode ajudar a entender a necessidade que Hesíodo sentiu da divisão de *Éris* em boa e má.

Córdova, no decorrer de sua análise da passagem 202-285, faz uma revisão do encadeamento dos mitos empregados por Hesíodo para relacioná-los com as verdades transmitidas a Perses.¹²⁶

Estruturando a articulação das verdades contidas nos mitos, Córdova apresenta uma interessante sinopse: a quarta verdade – a justiça é a norma de vida dos homens – é o ápice da construção teórica de Hesíodo e é sustentada pela terceira – a *Hýbris* é a ruína dos homens. As duas primeiras – existe uma luta boa e o trabalho é uma fadiga inevitável – representam o lastro cognitivo necessário para um agir no mundo que esteja em harmonia com a lei de Zeus.

Enquanto a Luta má enseja a inveja e desvia o homem do trabalho, a luta boa estimula o combate no próprio âmbito do trabalho e levará o oleiro a querer suplantá-lo, o carpinteiro ao carpinteiro e o aedo ao aedo. Em outras palavras, a Luta boa estimula a competição – *ágon* – tão cara aos gregos, pois a grande beneficiada por esta competição¹²⁷ era a *pólis* e, por extensão, o povo que floresce quando ela germina.

O tema do trabalho, introduzido pelas lutas, é aprofundado no mito de Prometeu, a partir do afastamento entre deuses e homens. O mito de Pandora, atrelado a Prometeu, conta como os males necessários se espalharam pelo mundo. O mito das raças introduz o mal maior para os homens, a *Hýbris*. Mas este não é um mal inevitável, como os demais. Pode ser evitado desde que os homens pratiquem a justiça.

Este encadeamento de temas coloca em evidência um tema não abordado em nenhuma das passagens, mas presente em todas, que é o tema da responsabilidade. Este tema também

¹²⁶Cf. CORDOVA in HESÍODO (1986) pp. LI-LIX

¹²⁷ Segundo Carrière, “as duas Lutas são as ancestrais distantes de dois mitos modernos. A *Éris* negra, que concerne às usurpações sociais sem trabalho (ruína dos pobres e roubo dos ricos) é, ainda que individual, ligada ao processo de produção, sendo assim, um tipo de ancestral da luta de classes marxista (para Marx, é a luta que determina o surgimento de classes sociais, à medida que os indivíduos tomam consciência de seu papel no processo de produção). A *Éris* boa, que é transversal e corporativa (entre pessoas do mesmo ofício) está mais a serviço do mito da concorrência liberal. A importância destes jogos de tensão conduziu o pensador a desdobrar a noção de Luta no plano alegórico. É de se admirar a profundidade de sua reflexão social.” CARRIÈRE IN BLAISE, JUDET, ROUSSEAU. (1996) p. 408, nota 31

está presente em Homero, e até de forma mais clara: no livro I da *Odisséia*, Zeus fala aos imortais: “- *Meus caros, os homens costumam incriminar os deuses. Não consideram que eles padecem por desmandos próprios.*¹²⁸”.

A coincidência de temas nas obras de poetas tão importantes quanto distintos nos dá uma idéia do quanto a questão da responsabilidade era importante para os gregos. Tanto é que ela foi aprofundada ainda mais pelos poetas trágicos.

¹²⁸*Odisséia*, I, 31-34

4. A mitologia política

Para justificar seu enunciado, o poeta opõe, em dois desenvolvimentos paralelos, a prosperidade da cidade justa (vv.225-37) à desgraça que se abate sobre aqueles que baniram *Díke* (vv.238-47). Nesta passagem torna-se evidente a visão que Hesíodo tem da submissão do homem - e da sua vida política - às leis do cosmos. Hesíodo a expressa em termos de *phýsis*, empregando um vocabulário que remete à vida vegetal, no verso 227, aqui traduzido da forma mais literal possível: “*para estes, a cidade germina e o povo floresce*”.

A condição de possibilidade da germinação da “*pólis*” - e esta é a condição de possibilidade do florescimento do povo - é a boa Luta, que implica que “*oleiro provoque oleiro, carpinteiro a carpinteiro (v.25)*.” e que “*os reis comedores de presente saibam que a metade é maior que o todo. (vv.39-40)*.” Em outras palavras, “*que corrijam as sentenças (v.9)*.”

O que se vê é uma brevíssima descrição da cidade bem ordenada onde cada um cumpre sua função. A descrição da cidade justa retomada nos versos 216-37 descreve apenas seus resultados, mas sua fundamentação já está lançada desde o início do poema e ao longo de todos os mitos narrados. Do mesmo modo, a descrição da cidade injusta nos versos que se seguem (238-47) dá conta apenas e tão somente das conseqüências da inobservância desta ordenação.

No livro IV da República, Platão acolhe esta mesma ordenação como sendo a própria origem da cidade: “*(...) de maneira que se te obedecêssemos, nem o lavrador será lavrador, nem oleiro, oleiro, nem ninguém ocupará o seu lugar; e nessa ordenação é que a cidade se origina. (Rep. 420e-421a)*.” Reafirma esta posição um pouco mais adiante ao abordar a justiça: “*O princípio que de entrada estabelecemos (...) cada um deve ocupar-se de uma função na cidade, aquela para a qual sua natureza é mais adequada. (Rep. 433a)*”,

culminando com a apresentação de uma definição de justiça: “a força (*dýnamis*) que leva cada um a manter-se nos limites da sua tarefa. (*Rep.* 433d).”

Importa, antes de tudo, assinalar a diferença de visão de justiça entre poeta e filósofo. Não é por acaso que cada um emprega uma palavra distinta para expressar seu conceito, sendo que o primeiro emprega “*Díke*” e o segundo, “*dikaiosýne*” que é a idéia de justiça como um bem em si, uma idéia de justiça não constrangida, uma idéia de liberdade que até então não tinha se manifestado em absoluto no pensamento grego. Quando apresentou a justiça como arte,¹²⁹ Sócrates operou uma modificação sutil, mas ao mesmo tempo extraordinária: a arte não comporta a rigidez imperativa da visão de justiça como a implacável lei divina que norteia o pensamento hesiódico. Sempre que se tentar aplicá-la, qualquer que seja a arte envolvida, surgirão distorções tantas e tamanhas que terminarão por destruir a obra. Não se pretende, com isso, que a arte seja incondicionada, mas antes, uma vez que trata-se de uma ação com vistas a um fim, que seja uma busca de meios adequados para a consecução do fim. Com isso, “*Díke*” deixa de ser um limite (*éskhatos*) que uma vez transgredido desencadeia uma punição divina e passa a ser um fim (*télos*). Justiça já está sendo designada por “*dikaiosýne*”. Este estudo não abordará a fundo a desconstrução platônica desta visão da tradição, uma vez que isto seria escopo de uma, ou, ainda, muitas pesquisas.

Parece ser igualmente herança hesiódica a descrição em díptico das cidades, ainda que em ordem inversa: Platão apresenta primeiro a cidade injusta, para em seguida descrever a cidade justa¹³⁰, abrindo, entretanto, uma diferença com relação a Hesíodo: enquanto para este a ruína da cidade injusta vem sob a forma de um castigo divino (*àqueles a quem a desmedida intenta obras escusas/ a estes, justiça decreta o Cronida Zeus de ampla mirada. vv. 238-9*),

¹²⁹ PLATÃO. *República*. 332 d 2.

¹³⁰ PLATÃO. *República* 434 b-d.

para Platão, a causa desta destruição é justamente a inobservância do princípio fundador, segundo o qual cada um deve ocupar na cidade a função mais adequada à sua natureza.

Esta mudança de atribuição de causa não se deu num salto. A história do pensamento político grego aponta Sólon como o local privilegiado para acompanhar esta evolução. Sua comunidade de pensamento com o poeta de Acra foi tão grande que levou Jaeger a escrever: *“Sólon não redescobriu as idéias de Hesíodo. Não precisava fazê-lo: limitou-se a desenvolvê-las.”*¹³¹

Enquanto Hesíodo escrevia na primeira pessoa, tendo como interlocutor principal seu irmão Perses¹³² e com o nítido propósito de conformá-lo em um homem de bem, Sólon escrevia, igualmente na primeira pessoa, mas seu interlocutor era a “*pólis*”, e seu propósito era a educação política. Embora a História não seja o foco principal do presente trabalho, é importante ressaltar a diferença de contextos entre ambos os poetas: Hesíodo viveu num ambiente camponês, de poder centrado nos “*basilêis*”, sendo, portanto, anterior à “*pólis*”. Sólon viveu numa “*pólis*” consolidada, mas ainda com as tensões entre nobreza e povo em plena efervescência, tensão esta que ele procurou combater com a sua poesia. Esta observação parece reforçar ainda mais a leitura que aqui se faz de Hesíodo como um dos primeiros artífices desta instituição grega.

Para que se tenha uma visão mínima do cenário que tentamos delinear acima, recorramos a Jaeger:

“A antiga sociedade ática no seio da qual Sólon surgiu encontrava-se ainda governada por uma nobreza de terratenentes, cujo domínio havia sido, em parte, já destruído em outros locais, ou então chegara ao fim. O primeiro passo para a edificação do direito de sangue, as proverbiais “leis draconianas”, significou mais uma

¹³¹ JAEGER (1995) p. 178

¹³² Nos versos 202-11, onde endereça aos reis a fábula do gavião e do rouxinol, e nos versos 248-64, também dirigidos aos reis, Hesíodo fala, respectivamente, da força que os poderosos detêm sobre o homem comum e dos perigos que podem advir da promulgação de decretos injustos, com a conseqüente responsabilidade dos governantes para com os destinos do povo.

consolidação das leis recebidas que um rompimento com a tradição. Tampouco as leis de Sólon queriam suprimir o domínio dos nobres como tal. Foi a reforma de Clístenes, após a queda da tirania dos Psistrátidas, que acabou violentamente com ele. Quando pensamos na Atenas posterior e na sua ânsia infatigável de novidades, parece milagre ter sido nas acolhedoras praias da Ática que se quebraram as ondas da tormenta política e social que inundaram o mundo daqueles tempos. Mas seus moradores de então não eram os marinheiros dos séculos seguintes, que Platão descreve como acessíveis a todas as influências. A Ática é ainda uma região exclusivamente agrícola. O povo, nunca fácil de mover, estava preso à terra e à moral e religião tradicionais. Não se deve pensar, por isso, que as camadas inferiores da sociedade eram alheias às novas idéias sociais. Veja-se o exemplo dos beócios, que tiveram Hesíodo um século antes de Sólon e cujo sistema feudal permaneceu intacto, apesar de tudo, até a época do florescimento da democracia grega. Não era com essa facilidade que as reclamações e exigências formuladas em surdina pela massa se transformavam em ação política orientada por uma intenção clarividente.”¹³³

Se Sólon ainda não é o revolucionário que o espírito contemporâneo admira, é, sem sombra de dúvida, um reformador:

“Também Sólon fundamenta sua crença política na força de Díke, cuja imagem descreve com visível coloração hesiódica. É de se acreditar que na luta de classes das cidades jônicas a fé inquebrantável de Hesíodo num ideal de Justiça tenha desempenhado um certo papel e tenha sido uma fonte de íntima resistência para a classe que lutava pelos seus direitos. ... Também ele está convencido de que o direito tem um lugar insubstituível na ordem divina do mundo. Não se cansa de proclamar que é impossível passar por cima do direito, porque este acaba sempre por triunfar. Assim que a Hýbris humana ultrapassa os seus limites, sobrevêm, cedo ou tarde, o castigo e a necessária compensação.”¹³⁴

¹³³ JAEGER (1995) pp. 175-6

¹³⁴ JAEGER (1995) p. 178

Logo, não é de espantar que Sólon, “irmão-em-poesia” de Hesíodo, cante *Eunomia*¹³⁵,
irmã de *Díke*:

*A nossa cidade jamais perecerá, por vontade de Zeus
E querer dos deuses imortais, bem aventurados.
Sobre ela estende os braços, magnânima e vigilante,
Palas Atena, filha de um pai ilustre.
Mas querem destruir a grande urbe, com seus desvarios, 5
Cedendo às riquezas, os próprios cidadãos,
E dos chefes do povo o espírito injusto, a quem está destinado
Sofrer muitas dores pela sua grande insolência¹³⁶
Pois não sabem refrear seus excessos, nem pôr ordem
Nos bens presentes, na paz do banquete. 10*

*Não guardam os alicerces veneráveis da Justiça¹³⁷
Que, em silêncio, conhece o presente e o passado, 15
E, com o tempo, vem a exercer a vingança.*

*E assim, a desgraça pública entra em casa a cada um.
E as portas do pátio não podem detê-la.
Mas salta a elevada fortaleza, e acha quanto quer,
Ainda que se fuja para o recesso do tálamo.
Manda-me o meu coração que ensine aos Atenienses estas coisas: 30
Como a Desordem causa muitas desgraças ao Estado,
E a Boa Lei¹³⁸ apresenta tudo bem arranjado e disposto,
E muitas vezes põe grilhetas aos injustos.*

Vê-se aqui, conforme foi dito acima, que enquanto Hesíodo fala separadamente aos reis e ao homem comum, e este na pessoa de Perses, Sólon endereça sua palavra à totalidade dos cidadãos, chamando-os à responsabilidade sobre suas ações e isentando os deuses. Afinal de contas, a depender da vontade destes, a “*pólis*” jamais perecerá. O seu nexos causal é claro: as decisões oriundas do espírito injusto dos chefes do povo retornam como a desgraça

¹³⁵ SÓLON. *Eunomia*. (frg. 3 Diehl) in PEREIRA (1971) p. 109-10, com modificações

¹³⁶ *Hýbris*

¹³⁷ *Díke*

¹³⁸ *Eunomia*

pública que entra na casa de cada um, cujas portas não constituem mais defesa segura¹³⁹. A interdependência entre indivíduo, a coletividade e o destino, não poderia estar pintada em cores mais vivas. O castigo, para Sólon, não mais virá na forma como peste ou má colheita, por desígnio de Zeus¹⁴⁰, mas pela desordem que toda e qualquer violação do direito instaura. Sólon, tal qual Hesíodo, lança um olhar para o futuro, mas o que vê não é mais profecia: no seu desenvolvimento das idéias de Hesíodo, sua visão de futuro tornou-se saber político.

Não se pretende, com isso, que o poeta ático tenha banido o divino da vida humana: *Díke* permanece entre os homens, em silêncio, conhecendo o presente e o passado e, conforme as determinações do tempo, a vingança se faz sentir. Os deuses são executores de uma ordem moral. Esta é a Moira que leva tudo à unidade, o princípio de uma ordem fixa que governa o mundo humano, bem como a natureza, fundado na Justiça e na Eunomia: entre os homens, vige a lei de Zeus. Na natureza, a lei dos campos se manifesta na sucessão ordenada das estações. Esta aparente separação deve ser entendida como o mesmo manifestando-se em diferentes aspectos para diferentes modos de ser no mundo.

Sobre a permanência de *Díke* entre os homens, duas observações. A primeira é a de que *Díke* ainda conserva o seu triplo significado antigo de julgamento, estipulação da pena e punição, sendo, conseqüentemente, algo que só se mostra quando provocada. A segunda é a espantosa semelhança com a descrição de Hesíodo, nos *Erga*:

E há o clamor da Justiça violada quando os homens 220
Comedores de presentes, trocam favores, decidem sentenças
Ela acompanha, chorando, cidade e costumes do povo,
Vestida de ar, portadora de mal para os homens
Que a baniram e não fizeram reta partilha.

Há que, enfim, tentar conjugar a dialética singular-plural, indivíduo-comunidade, que se estabelece entre os dois poetas e o filósofo. Partindo de Hesíodo, podemos constatar, no

¹³⁹ É inevitável a comparação com o fragmento 44 de Heráclito que diz que “o povo deve lutar pela lei como se lutasse pelas muralhas da cidade.”

¹⁴⁰ HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. vv. 243-245.

seu esforço educador voltado para o indivíduo, a construção de uma possibilidade de viver em harmonia, que vê como única via, a vida reta, do homem comum do rei e do vizinho, para se manter ao abrigo da vingança de *Dike*, sendo o caminho para esta vida reta, o árduo caminho do trabalho. Em suma, já em Hesíodo, a ação individual deve se orientar para o bem comum, devendo, portanto, buscar um *nómos*, uma lei que integre indivíduo e comunidade na ordem maior em que já são inseridos e que nem um deus pode transgredir. Este pensamento apresenta reflexos em Heráclito: No fragmento 94, *Dike* aparece como guardião do sol: “*O Sol não ultrapassará as medidas; se o fizer, as Erínias, ajudantes de Dike, o encontrarão.*” Aqui, Heráclito, pensador da unidade – *panta hen* – submete a natureza às determinações de *Dike*, distanciando-se de Hesíodo, para quem *Dike* foi dada aos homens (vv. 274-79). Por outro lado, temos o enunciado de uma lei anterior e universal, a lei da não ultrapassagem da medida (*oukh hyperbésetai métra*), a qual Hesíodo acolhe e transmite ao seu irmão: “Guarda a medida! O momento oportuno é o melhor sobre tudo.” (v.604). Este fragmento nos permite, então, uma aproximação semântica entre *Hýbris*, a ultrapassagem da medida, e *adikía*, a não-justiça, que pode ser entendida como o modo humano de ultrapassar o metro, seja em relação aos deuses, ao outro ou a si mesmo. Devido à sua natureza divina, a extensão e alcance de *Dike* são inapreensíveis para os mortais, tal como são inapreensíveis os limites da vida, tão profundo é o *Lógos* que possui (frag.45). Assim sendo, ela só se manifesta aos homens quando provocada pela ultrapassagem do metro e em medida correspondente àquela ultrapassagem que ensejou a sua manifestação. Mais do que isso, estaria, ela própria, ultrapassando a medida. Esta é a tarefa que o pensamento político grego levou adiante.

5. A genealogia do homem bom

Uma vez que a tarefa que compete ao rei ou ao governante é a de administrar a justiça, “*tàs díkas dikázein (Erga, v.39, Rep. 433e)*”, Hesíodo e Platão sentem a necessidade de falar em separado aos governantes, enquanto Sólon dirige-se à unidade da “*pólis*”. Mas se até este ponto a concordância entre Platão e Hesíodo é evidente, a diferença de projeto das respectivas obras, República e *Erga*, os leva a rumos distintos. O filósofo, por estar mais preocupado com a educação do governante, irá afastar-se progressivamente do homem comum e concentrar-se no guardião, enquanto o poeta, intrigado com a falência da lei do mais forte, encerra sua última fala aos reis (vv. 248-69) para dedicar-se à formação do homem comum.

Por obra de seu gênio poético, seu interlocutor, Perses, ouvirá a descrição das atividades do vizinho rico, aquele cuja simples existência desperta para a boa Luta, atividades estas que se resumem na de administrador do “*oikos*”, mas que englobam as de lavrador, carpinteiro, esposo, vizinho, marinheiro e comerciante. Este é o herói de Hesíodo e o pilar sobre o qual se constituirá a *pólis*, pois, conforme se lê nos Econômicos: “*A arte de administrar uma casa e a de administrar uma pólis diferem entre si não apenas na medida em que a casa e a pólis também diferem (uma vez que aquela é o fundamento desta)*¹⁴¹” e mais adiante, na mesma obra, “*Por aqui se torna claro que a origem da administração da casa é anterior á administração da pólis; e o mesmo se diga da sua função, pois a casa é uma parte da pólis*¹⁴².”

Hesíodo vê a possibilidade de construção de um caráter semelhante a este herói pela via do discurso. Por isso a advertência “*Eis o melhor: aquele que pensa tudo por si/ e conjuga o que convém agora com o fim. Nobre, também, quem ouve do bem e obedece/ mas*

¹⁴¹ ARISTÓTELES. Econômico, 1. 1343 a 1-3.

¹⁴² Idem, 1. 1343 a 15-17.

quem não pensa por si, nem ouvindo o conselho/ não o guarda na mente, este é um homem inútil. (vv.293-97)”, acatada por Aristóteles na introdução de sua discussão sobre a virtude.¹⁴³

É sabido que Aristóteles privilegia o primeiro dos três tipos descritos por Hesíodo, isto é, “o melhor”, que identificará com o “*phrônimos*” e o filósofo, enquanto Hesíodo dirige sua fala ao terceiro, “o inútil”, visando transformá-lo em “nobre”, mas o distanciamento entre o filósofo de Estagira e o poeta da Beócia não é tão grande quanto o que se dá com Platão, pois há um tipo na antropologia aristotélica que, confrontado com o vizinho, pode ajudar a aclarar a imagem do modelo intentado. Trata-se do “*spoudaios*”, do “homem bom”.

Importa estabelecer que o “*spoudaios*” é entendido aqui segundo a leitura de Aubenque:

“Sobre este ponto, Aristóteles parece retornar, para além do intelectualismo de Sócrates e de Platão, a algum ideal arcaico de herói, o qual se impõe menos por seu saber do que por suas façanhas ou, simplesmente, seu ‘zelo’. Em Aristóteles não é casual que a personagem que serve de critério seja frequentemente designada pelo vocábulo spoudaios. A palavra evoca inicialmente a idéia de zelo, de ardor no combate, e posteriormente simplesmente a idéia de atividade séria: o spoudaios é o homem que inspira confiança por seus trabalhos, aquele com quem nos sentimos em segurança, aquele que se leva a sério.”¹⁴⁴

Esta aproximação deve ser precedida de dupla cautela, e a primeira concerne ao próprio Aristóteles que, ainda segundo Aubenque, pensa menos na força do “*spoudaios*” e mais na qualidade do seu julgamento.¹⁴⁵ De fato, o filósofo apresenta-o, na *Ética a Nicômaco*, a partir da correção de seu julgamento: “*as ações devem ser necessariamente aprazíveis em si mesmas. Mas elas são também boas e nobres, e têm no mais alto grau cada um desses atributos, se o homem bom (spoudaios) sabe julgar bem acerca de tais atributos e, como*

¹⁴³ ARISTÓTELES. E.N. 1, 4, 1095 b 10-13.

¹⁴⁴ AUBENQUE (2003) p.77

¹⁴⁵ Idem, *ibidem*

*dissemos, ele julga.*¹⁴⁶” Já Hesíodo não leva em conta o julgamento de seu homem bom, o vizinho. Suas ações bastam como modelo, pois para ele, é agindo que a obra se atualiza; e a obra mais importante é o homem.

A segunda diz respeito ao ideal arcaico de herói, que é justamente o que Hesíodo quer reformular. Assim sendo, não se trata aqui do herói homérico, de ascendência divina e de virtude guerreira, mas antes do herói hesiódico, cuja origem não importa, uma vez que estão todos, independente de origem, sujeitos à lei divina que “*fácil do torto faz reto e humilha o forte (v.7)*”, e cuja virtude é o trabalho.

O conselho a que o poeta se refere no verso 296 já foi proferido e concerne à virtude: “*Pois eu, que conheço o bem, te digo, Perses, grande tolo:/ mui pronto a miséria conquista multidões,/ é muito fácil: seu caminho é plano e está logo ali./ Mas perante a virtude*¹⁴⁷, suor ordenaram os deuses/ imortais. *É longa e inclinada a subida até ele,/ espinhosa no início, mas quando se chega ao topo/ mais fácil se torna, ainda que seja difícil. (vv. 286-92)*”.

Registre-se, antes do mais, que Platão lança mão precisamente desta passagem no livro IV das Leis, no momento em que o ateniense está expondo a necessidade do preâmbulo às leis. Uma vez que “*há também matérias que o legislador terá necessariamente que regulamentar, embora não se prestem bem a uma formulação sob a forma de lei.*¹⁴⁸”, o ateniense destaca a necessidade de uma abordagem que pudesse levar as pessoas a escutarem as advertências em matéria de virtude numa disposição de maior civilidade e menor hostilidade, pois “*não há uma quantidade enorme de pessoas ansiosas para se tornarem as melhores possíveis rapidamente.*¹⁴⁹” É justamente aí que diz que Hesíodo foi sábio ao compor estes versos.

¹⁴⁶ ARISTÓTELES. E.N. I,8,1099 a, 21-24.

¹⁴⁷ No original, *Areté*, virtude.

¹⁴⁸ PLATÃO. *Leis*. 718b.

¹⁴⁹ Idem, 718d.

Se nesta passagem Hesíodo não se pergunta pela natureza ou pela essência da virtude, por outro lado responde antecipadamente à pergunta socrática sobre a possibilidade do ensino da virtude, descrevendo a sua via de aquisição: a virtude é conquistada pela conversão do “*pónos*” em “*érgon*”. Em outras palavras, pela conversão do esforço em obra. Ou ainda, uma palavra: práxis, a ação virtuosa que tem nela mesma a sua finalidade e na qual o homem conjuga todas as causas. Ao converter “*pónos*” em “*érgon*”, o homem torna-se aquilo que é e é a sua própria obra.

A via de aquisição, o caminho íngreme e espinhoso, que se torna mais fácil, ainda que difícil, nada mais é do que o ciclo anual de trabalhos descrito nos versos 383 – 828, pois “*feliz e abastado é aquele que todo este saber/ sabendo, trabalha isento perante os imortais/ consultando as aves e evitando exageros. vv. 826-8.*”

A maioria dos estudos desenvolvidos acerca dos *Erga* dificilmente vai além do já visitado verso 382. As poucas incursões dentro deste mar pouco conhecido que é o espaço compreendido entre os versos 383 e 828, que encerra o poema, ou são pontuais ou tendem a vê-lo como uma maçante descrição de tarefas rurais, como um manual de agricultura arcaica, o que somado ao fato de ser o poeta um pastor, faz com que o entendimento geral seja de que o pensamento de Hesíodo não participa da “*pólis*”.

Neste quadro, é perfeitamente compreensível que a tradução brasileira de Lafer¹⁵⁰, que tem enorme peso na concepção deste trabalho, termine precisamente com este verso. Sua formulação é problemática e sua tradução é impossível, uma vez que não existe uma tradução única e definitiva para o termo grego *érgon* que atravessa todo o verso¹⁵¹. Embora a tradução desenvolvida como suporte para a presente investigação não tenha ousado transgredir a forma canônica de *érgon* como trabalho, é oportuno retomar a paráfrase proposta acima: “*assim age (ôd’érdein): a força de realização (érgon) na própria obra (epí érgoi) se atualiza*

¹⁵⁰ Cf. HESÍODO (1991)

¹⁵¹ Até mesmo quando *érgon* está ausente. O primeiro verbo, no infinitivo com valor de imperativo *érdein* (age!) a ação implicada pelo *érgon* (*en-érgeia*) está presente.

(*ergázesthai*).”, primeiramente para tentar alcançar uma compreensão maior de seu significado e, em seguida, retornar ao poema para entender que papel ele desempenha no seu corpo.

Esta retomada serve apenas e tão somente como uma etapa intermediária que possibilita introduzir a sentença de Aristóteles que permitirá desvendar o enigma: “*as coisas que devemos aprender para fazer, aprendemo-las fazendo*¹⁵²”. Por esta via indireta de aproximação, desvela-se toda a força educativa de um poema que, tal como a *Ética a Nicômaco*, visa à ação, pois ambas as obras compartilham o entendimento de que é na ação que as coisas se realizam¹⁵³. No caso dos *Erga*, a justiça, no caso da *Ética a Nicômaco*, a felicidade.

É preciso, então, determinar quais são as coisas que devemos fazer para aprender a fazê-las. Neste ponto Hesíodo assemelha-se aos interlocutores de Sócrates nos diálogos de Platão: perguntado sobre o que é uma ação justa, ele só consegue descrevê-la. Está, como entende Havelock, nos limites de sua linguagem e tudo o que pode fazer é descrever tudo o que deve ser feito e tudo o que deve ser evitado durante o período de um ano. Caso Perses siga seus conselhos por repetidos ciclos anuais, a circularidade de suas ações entrará em harmonia com a circularidade do verso 382 e ele poderá intuir o cosmos, o princípio norteador da ação, que embora ainda não expresso num discurso racional, já estava implícito no movimento do poema.

Embora o pensamento grego posterior venha a adotar uma postura ambígua em relação ao trabalho e aconteça da agricultura ser apresentada por Aristóteles ora como “*uma atividade de acordo com a natureza, na qual o homem pode exercer sua virtude ativa conforme a justiça*” e ora como “*uma atividade servil, igual aos ofícios dos artesãos*”, o trabalho em Hesíodo, sobretudo o agrícola, ainda que ambíguo por ser um mal que é a única

¹⁵² ARISTÓTELES. E.N. II, 1, 1103 a 32-33.

¹⁵³ Idem, II, 2, 1103 b 26-31.

via do bem, nunca é depreciado. Ao contrário, é a origem de tudo: *“Uma casa primeiro, mulher e boi de lavoura é o que tens de arranjar.”*¹⁵⁴

O recurso ao *Econômico* de Xenofonte pode ser valioso para ajudar a compreender o que está em jogo aqui. Segundo este, *“o melhor trabalho e o melhor saber é a agricultura”*, pois *“incita os lavradores a serem corajosos, já que aquilo de que precisam, ela faz crescer e nutre fora dos muros. Por isso é também a vida mais nobre, pois, ao que nos parece, torna os cidadãos melhores e mais bem dispostos para com a comunidade.”*¹⁵⁵

Após diferenciar e determinar as tarefas que competem ao homem e as que competem à mulher, e nisto discorda de Hesíodo, uma vez que para este a mulher segue os bois (v.406), enquanto para aquele ela deve permanecer no interior da casa, Xenofonte apresenta a agricultura mais como uma atividade formadora de caráter do que como um saber ou uma arte. Não é nem a ciência nem a ignorância dos agricultores que faz com que uns sejam abastados e outros carentes, mas o zelo com que se dedicam a ela. Sendo a terra uma deusa, *“ensina também a justiça aos que podem aprendê-la, pois aos que lhe prestam os melhores serviços, dá em troca muitos bens”* e ainda, por ser uma deusa, basta que se a olhe e que se a ouça para que se torne um perito nela¹⁵⁶.

Nesta perspectiva, trabalhar a terra significa acatar a necessidade do trabalho que foi imposta pelos deuses aos homens desde o mito de Prometeu. Quem trabalha *“é muito mais caro aos deuses (Erga v.309)”*. Por outro lado, *“a preguiça no cultivo da terra denuncia, de modo claro, a alma vil”*¹⁵⁷.

Isto, ao menos na visão de Xenofonte, atravessa todas as classes, uma vez que relata que Ciro, o rei mais ilustre, disse a Lisandro, general lacedemônio: *“-Quando estou bem de*

¹⁵⁴ Cf. VERNANT, J. P. in VERNANT; VIDAL-NAQUET (1989) p. 20, citando Aristóteles : *Econômicos* I, 2, 1343 a 25 , Política 1330 a 25. e Hesíodo: *Trabalhos e Dias*, 405-6.

¹⁵⁵ XENOFONTE. *Econômico*, VI, 10.

¹⁵⁶ Idem, V, 12 e XIX, 17.

¹⁵⁷ Idem, XX, 15.

*saúde jamais vou jantar antes de suar fazendo um exercício de guerra ou um trabalho agrícola, ou esforçando-me para conseguir algo.*¹⁵⁸”

A breve incursão a Xenofonte possibilita entender que a administração do *oikos* baixo os princípios preconizados pelo poeta produz, pela via do hábito, um caráter forte e viril, um determinado tipo de indivíduo que será objeto tanto de admiração, como de uma inveja, que Hesíodo pretende que seja boa e que estimule o vizinho a trabalhar.

Pelas palavras de Xenofonte é possível conhecer mais de perto este novo Aquiles que se esteve buscando ao longo de toda esta pesquisa. É possível visualizá-lo, conhecer a sua casa, saber como vive e como age. É possível até mesmo dar-lhe um nome: Iscômaco, o interlocutor de Sócrates neste diálogo, parece ser o homem que ouviu e cumpriu o conselho dado por Hesíodo.

Este caráter será também objeto de reconhecimento, de identificação, pelo qual poderá ser denominado, além de *spoudaios*, *ísos*, igual, ou *homóios*, semelhante. Este é o tipo de homem que pode, justificadamente, buscar auxílio com os vizinhos. Este é caro aos deuses e aos homens, pois trabalha: ambos odeiam os lerdos (vv. 309-10).

Hesíodo aborda o relacionamento com o vizinho na passagem que abrange os versos 342-370. Logo no primeiro verso desta seqüência, o vizinho já se desdobra em duas possibilidades: ou é amigo, ou é inimigo. Este é um castigo, aquele, grande socorro. Na base de tudo está a utilidade: “*se alguma desgraça se dá em tua casa,/ os vizinhos de presto te acodem, parentes demoram.* (vv. 344-45)”. Mas, se esta utilidade é regida por uma noção de reciprocidade, onde prevalece, à primeira vista, o interesse próprio: “*Mede bem o que vem do vizinho e bem o retorna/ na mesma medida ou mais, se puderes,/ para que, precisando mais tarde, o encontres disposto.* (vv. 349-51)”, ou ainda, numa fala mais crua: “*Dá a quem te dá e a quem não te dá nada dê:/ dá-se a quem dá, ao que não dá, ninguém dá.* (vv. 354-55)”,

¹⁵⁸ Idem., IV, 24.

por outro lado, é também delimitada por um preceitos morais, o primeiro expresso por uma negação: “*Nada de ganhos escusos, estes são como ilusões. (v.352)*”, o segundo por uma afirmação: “*Doação é boa, roubo é mau: traz a morte. (v.356)*”.

Em outras palavras, a doação pressupõe também uma recepção, isto é, troca, algo que está em questão desde o início do poema: a distinção entre a troca justa e a troca escusa (vv.35-41).

Por detrás deste linguajar seco e pragmático, descortina-se um tipo de relação interpessoal ausente em Homero: uma associação que visa à preservação da vida boa. A associação entre os heróis de Homero, a *symakheía*, visava à guerra e a honra, o que instaurava uma tensão permanente: os heróis eram aliados na medida em que buscavam a vitória, mas eram eternos rivais na busca pela glória.

Hesíodo agiu aqui, na sua dissertação sobre a amizade, de modo semelhante ao que tratou da virtude. Em nenhum dos casos, apresentou uma definição, mas enquanto com relação à virtude, conforme já visto, apresentou sua via de aquisição, ao tratar da amizade, apresentou suas condições de possibilidade, onde a principal é a reciprocidade, expressa, dentre outros, pelo preceito de dar a quem dá e de negar a quem não der, seguida pela convivência, expressa pela proximidade do vizinho, contrastante com a distância dos parentes, que demoram com o auxílio.

No bojo da exigência da conquista dos bens pela via do trabalho - *nada de ganhos escusos*, ou ainda, *o roubo é mau* – subjaz a própria exigência do trabalho, aqui expressa de forma discreta, mas que sugere também a repetição do ato, que não é outra coisa que o caminho da virtude: “*E se acrescentares pouco ao pouco/ e com freqüência o fizeres, logo muito será. (vv.361-62).*”

É bem verdade que a exigência do trabalho como condição para tornar-se também merecedor de auxílio fica mais esclarecida mais adiante, já fora desta passagem dedicada à

relação com o amigo: *“Trabalha, Perses tolo,/ os trabalhos que os deuses destinaram aos homens/ para que nunca, com filhos e mulher, coração aflito,/ peças sustento aos vizinhos e eles te neguem./Duas ou três vezes talvez consigas, mas se insistires/ não terás coisa alguma. (vv. 397-401)”*.

Em outras palavras, para tornar-se merecedor do auxílio do vizinho, o homem deve exibir um caráter trabalhador. A busca de auxílio junto a vizinhos que são *spoudáioi*, *ísoi* e *homóioi*, dá ensejo a um novo sentimento: *“Ganha um tesouro quem tem um vizinho de escol.(v. 347)”*. As relações que se estabelecem entre estes fundam uma nova experiência social, e a prática reiterada da doação transforma-se em prazer: *“O homem que dá por vontade, ainda que muito,/ alegra-se com o presente e agrada seu espírito. (vv. 357-58)”*.

Na raiz deste processo encontra-se a auto-suficiência (autarquia), algo muito caro a Hesíodo: *“É bom colher o que é seu, castigo para a alma/ é precisar do que falta. Pense bem nisto. (vv.366-67)”*, e que Aristóteles apresentará duplamente, primeiro por meio de uma negativa: *“Por auto-suficiente não entendemos aquilo que é suficiente para o homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para os pais, os filhos, a esposa, e em geral, para os seus amigos e concidadãos, já que o homem é um animal político¹⁵⁹”*, em seguida positivamente: *“Definimos a auto-suficiência como aquilo que, em si mesmo, torna a vida desejável, por não ser carente de nada¹⁶⁰.”*

Além do mais, a própria cidade, segundo Platão, tem sua origem no fato de cada um de nós não ser auto-suficiente¹⁶¹ e assim, auto-suficiência que o oikos não conseguir prover, será provida pela *pólis*.

Assim sendo, a nova experiência social que está sendo gestada a partir da associação pacífica entre os vizinhos com vistas à manutenção da vida boa é a *pólis* e o sentimento que surge em decorrência desta associação é a amizade, o agente de união entre os *oikonómoi*.

¹⁵⁹ARISTÓTELES. EN. I.7.1097b 9-11.

¹⁶⁰Idem, 1097b 15.

¹⁶¹PLATÃO. *República*. 369b.

Séculos mais tarde, Aristóteles escreverá, em concordância com Hesíodo, na abertura de sua discussão sobre a amizade na *Ética a Nicômaco*, que a amizade é o que há de mais necessário para a vida, e que sem amigos ninguém quereria viver. Todos: ricos ou pobres, jovens ou velhos, beneficiam-se dela. No campo das ações humanas, dá-se de modo natural entre pais e filhos e até mesmo entre aves e animais. Mesmo nas viagens, isto é, fora de sua pólis natal - traço fundamental na construção da identidade do homem grego - ainda é possível sentir a sua força e o homem, agora “*ksénos*”, que quer dizer simultaneamente estrangeiro e hóspede, ainda hoje, no grego moderno, permanece amigo e familiar ao homem.¹⁶²

Após ter ultrapassado os limites da muralha da *pólis*, Aristóteles retorna a ela:

“Parece, ademais, que a amizade mantém unidas as cidades, e que os legisladores consagram mais esforços a ela do que à justiça. Com efeito, a concórdia assemelha-se de alguma forma à amizade e [os legisladores] lançam-se mais na sua direção, enquanto procuram evitar a discórdia, por ser inimiga.”¹⁶³

Coloca em seguida a amizade no patamar da *phýsis*, como fica demonstrado em seguida ao abordar as investigações de Eurípides, Heráclito e Empédocles, para então retornar ao âmbito humano do qual se ocupará no restante da sua investigação¹⁶⁴.

Mas há ainda algo desta apresentação da amizade que foi intencionalmente omitido e é agora trazido à cena: a primeira definição que Aristóteles apresenta é que a amizade é uma virtude, ou vem acompanhada da virtude¹⁶⁵. Ora, na abertura do Livro II da *Ética a Nicômaco*, o filósofo sustenta que há dois tipos de virtude, a intelectual e a moral¹⁶⁶. Uma vez que a amizade exige a existência de um outro com quem se relacionar, é válido inferir, já que Aristóteles não esclarece que tipo de virtude é aquele que é ou acompanha a amizade,

¹⁶² ARISTÓTELES, EN. VIII, 1, 1155 a 1-22.

¹⁶³ Idem, VIII, 1, 1155 a 22-26.

¹⁶⁴ Idem, VIII, 1, 1155 b 1-11.

¹⁶⁵ Idem, VIII, 1, 1155 a 2.

¹⁶⁶ Idem, II, 1, 1103 a 14.

que trata-se aqui de uma virtude moral. A virtude moral é adquirida pelo hábito¹⁶⁷ e resulta do exercício “*tás d’aretás lambánomen energésantes próteron*”¹⁶⁸, ou seja, “*adquirimos as virtudes depois de termos trabalhado*”. Isto implica em que há aqui um trabalho trabalhando sobre o trabalho ou, como já foi dito, uma força de realização que se atualiza na própria obra, no próprio agir. Se a amizade é, de certa forma uma capacidade natural, ela demanda uma ação sobre si para realizar-se.

Se alguém que age sobre si vê o vizinho agindo, também ele, sobre ele mesmo, o reconhecimento é imediato e ambos se vêem *spoudaioi*, *isoi* e *homoioi* e suas trocas e retribuições são necessariamente justas.

Esta é, para Aristóteles, “*a amizade perfeita, aquela que se dá entre homens bons e iguais em virtude, pois tais pessoas desejam o bem um ao outro de modo idêntico, e são bons em si mesmos.*”¹⁶⁹. Esta forma de amizade, que o filósofo assumirá como o padrão segundo o qual as demais formas de amizade, seja com vistas ao que é útil, seja com vistas ao que é prazeroso, guardam certa semelhança¹⁷⁰, atende, em última análise, às mesmas condições estabelecidas pelos versos de Hesíodo, pois lá a relação começa a partir da utilidade, mas a exigência de reciprocidade marcada pelo verso 324 - “*Dá a quem dá e a quem não te dá nada dê.*”- introduz a exigência do trabalho, fonte da virtude e, retornando a Aristóteles, a amizade segundo a virtude é justamente a única que conjuga nela mesma a utilidade e o prazer, enquanto que as amizades pautadas unicamente no prazer ou na utilidade são ditas amizade devido à semelhança.

Se o poeta não aborda estes outros tipos de amizade, e menos ainda discute se estes tipos assemelham-se a ela ou dela derivam, como faz Aristóteles, nem por isso seu mérito é diminuído. O modelo de amizade apresentado por Hesíodo é algo a ser seguido e imitado

¹⁶⁷ Idem, I, 1103 a 17.

¹⁶⁸ Idem, II, 1, 1103 a 31.

¹⁶⁹ ARISTÓTELES, EN. VIII, 3, 1156 b, 7.

¹⁷⁰ Idem, VIII, 4, 1157 a, 1-2.

pelos filhos e servos dos “*oikonómoi*” virtuosos. Pouco importa que a imitação seja ou não bem sucedida. O importante é que o movimento gerado pelo esforço da imitação desembocou em transformação social. Os sucessos e os insucessos decorrentes deste esforço imitativo geraram a tensão instauradora e mantenedora da *pólis*.

Talvez seja oportuno aproximar as considerações aqui apresentadas com as que Konstan desenvolve em seu livro, “*A amizade no mundo clássico*”¹⁷¹.

Em primeiro lugar, há concordância de entendimento no que diz respeito ao mundo homérico. Segundo Konstan, não há em Homero uma referência específica a amigos. A afeição entre heróis está inserida em uma estrutura hierárquica que envolve um elemento de deferência e até de medo¹⁷². Mesmo a relação entre Aquiles e Pátroclo, tida por muitos como uma das amizades paradigmáticas do mundo antigo¹⁷³, revela traços de assimetria incompatíveis com a simetria requerida pela amizade, seja devido a um possível elo erótico, onde, no mundo grego a assimetria era requerida¹⁷⁴, seja pela relação hierárquica, uma vez que Pátroclo é descrito como uma espécie de escudeiro de Aquiles.

Outro ponto de concordância é o fato do autor reconhecer, não só nos versos já aqui visitados sobre a amizade, como também em outra passagem dos *Erga*, os versos 707 -718, que ficam fora da presente discussão, os elementos que oferecerão o contexto da amizade pessoal na cidade-estado clássica. A Konstan não causa muita surpresa que o mundo camponês descrito por Hesíodo pareça antecipar a sociedade da *pólis*¹⁷⁵.

O ponto onde os entendimentos se afastam é a visão de Konstan de que Hesíodo tem em vista a conveniência, ou, no jargão aristotélico, Hesíodo visa uma amizade regida pela utilidade. A convicção do autor é tão forte que ele a expressa por duas vezes nas três páginas que ele dedica à amizade em Hesíodo. Na primeira oportunidade ressalta que a “*cooperação*

¹⁷¹ KONSTAN, D. (2005)

¹⁷² KONSTAN, D. (2005) p. 58.

¹⁷³ Idem, p.32

¹⁷⁴ Idem, p. 57.

¹⁷⁵ Idem, p. 63.

é um valor importante, mas deve ser tratada com cautela e considerando a vantagem própria” quando aborda os versos 353-4, aqui transcritos segundo a tradução brasileira: “*recebe bem quem o recebe [tòn philéonta phileîn], entra em contato com quem entra em contato contigo, dá se ele der, não dê se ele não der.*” A segunda é a ocasião onde analisa os versos 344-6, que tratam da preferência pelos vizinhos aos parentes, especificando que é melhor convidar os que moram mais próximos: “*pois se qualquer problema local surgir, vizinhos[geítones] vêm como estão, ao passo que os parentes se vestem: um mau vizinho é um desastre tanto quanto um bom vizinho é uma benção.*” Konstan considera este conselho prático, não como cultivo de amizade, mas como uma disposição para ser amistoso e útil aos vizinhos, algo reconhecido como valor em qualquer sociedade de aldeia¹⁷⁶.

É possível começar a contestar a posição do autor a partir de seu próprio livro. Já na Introdução, escreve: “*Se amigos proporcionam presentes, presentes proporcionam amigos (...) o fluxo material subscreve ou inicia relações sociais.*”¹⁷⁷ Os presentes que os candidatos a amigos trocam entre si podem ser bens materiais (*skeúa, khrémata*) ou favores, que são ações (*práxeis*). Por outro lado, a expressão “*inicia relações sociais*” sugere um continuum que leva a um aprofundamento, enquanto que a abordagem de Konstan parece descrever uma série repetitiva de trocas pontuais e estanques.

Mas dentro mesmo da passagem em questão, Konstan não deu atenção a dois versos importantes, o verso 352, “*Nada de ganhos escusos: estes são como ilusões.*” E o verso 356, “*Doação é boa; roubo é mau: traz a morte.*” Em primeiro lugar, a interdição ao roubo é patente. Nunca é demais lembrar que este é um dos pontos nevrálgicos do poema. Hesíodo quer revogar a ética heróica que legitima o ganho pelo saque. Em segundo lugar, é a doação quem é boa, e não o favor recebido. Como então pode haver uma vantagem própria fundando o ato de dar? Por outro lado, parece lícito inferir que aquilo que se está dando foi conquistado

¹⁷⁶ KONSTAN., D. (2005) p. 61-2

¹⁷⁷ Idem, p. 5.

com o próprio trabalho, e não com o saque. Conquistar as coisas com o próprio trabalho confunde-se, como já visto, com o caminho da virtude.

Os versos que se seguem, “*O que o homem dá por vontade/ alegra-o como presente e agrada seu espírito. (Erga 357-8)*”, introduzem o prazer que marca as trocas que se estabelecem entre homens que já trilharam o caminho da virtude.

6 Conclusão

Fica então evidente que Hesíodo quis, de fato, apresentar um novo modelo de ação no seu poema didático. Este modelo é o vizinho “*que corre a arar, semear e enfeitar a casa*”, o “*novo Aquiles*”, nas palavras de Philippe Rousseau. Mas não se trata apenas de apresentar um modelo. É preciso fundamentá-lo, e Hesíodo soube fazê-lo com um rigor excepcional, caso não se confunda o rigor da fundamentação com a rigidez de uma argumentação silogística.

O movimento do poema tem sempre uma orientação definida: do geral para o particular. Por isso ele é aberto com a invocação a Zeus, o deus que assumiu o comando de um mundo já dado – não foi ele quem o criou – e sua tarefa no mundo é ordená-lo, dar-lhe sentido. Nada mais divinamente humano. Para os gregos, a criação do mundo nunca foi um problema efetivo, conforme atesta Heráclito: “*Este mundo, o mesmo de todos, nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas.*¹⁷⁸”. A Luta é o modo de realização do cosmos, conforme Hesíodo estabeleceu na Teogonia. Lá temos o episódio da titanomaquia, a batalha que Zeus travou para estabelecer a ordem do mundo. Se até os deuses tiveram que lutar, os homens têm que lutar permanentemente, e o modo do homem de inserir-se nesta Luta é o trabalho. Por isso a luta precisa ser cindida em duas “*sobre a terra*”. Como foi visto, é sobre a terra, isto é, para os homens, que esta divisão faz sentido. A necessidade do trabalho é trazida à cena na narração do mito de Prometeu e Pandora e este é apresentado como uma imposição divina e como um aparente castigo que é, na verdade, a única via do bem. O desvio do trabalho é uma agressão à boa Luta, o que deve ser punido. Para isto o poeta lança mão do mito das raças e mostra que para diferentes transgressões existem diferentes punições. A principal

¹⁷⁸ HERÁCLITO. Fg.30, Diels-Kranz

transgressão, aquela que ele quer eliminar do mundo, é a lei do mais forte, o que determina o recurso à fabula do gavião e do rouxinol como reforço desta lição.

Mas qual é o lugar onde esta boa Luta pode se desenrolar? Onde pode vizinho bater-se com vizinho, carpinteiro com carpinteiro, oleiro com oleiro, mendigo com mendigo e poeta com poeta? Onde fora da “*pólis*”, o único lugar onde todas estas tensões podem ser dar simultaneamente? Seguindo sua ordenação do geral para o particular, nada mais lógico que Hesíodo dirija-se aos reis e descreva para eles a “*pólis*” administrada com justiça (*para estes, a cidade germina e o povo floresce*, v.227) e a injusta, não sem antes apresentar-lhes a ação que a Justiça exerce na sua eterna vigia sobre a cidade (vv. 213-224). Afinal de contas, o modo próprio do governante de inserir-se no cosmos é a decisão justa.

Neste ponto, o mito das raças parece ser perfeitamente adequado para cumprir a função que Carrière nele reconhece, isto é, a de prenunciador da “*polis*”. Seu ressurgimento na obra de Platão, em dois diálogos essencialmente políticos reforça sobremaneira esta interpretação

Antes de apresentar a Perses, na condição de governado, o trabalho como seu modo próprio de ser e agir no mundo (vv.286-382), o poeta retoma a Justiça como o elemento que une governante e governado e os diferencia das feras que desconhecem a Justiça (vv.274-282).

Assim sendo, o verso 382 exerce a função de articular o indivíduo, a última instância do cosmos, com todas as instâncias nas quais ele se insere: família, vizinhos, cidade e o cosmos divino. Deste modo, este verso refere-se tanto ao que já foi dito quanto ao que ainda está por dizer. Deste modo justifica-se também a divisão estrutural que o presente trabalho propõe ao poema: estão perfeitamente articuladas a mitologia política e a genealogia do homem bom.

Lida como um manual de trabalhos agrícolas, a segunda parte dos *Erga* será, de fato maçante. Esquece-se com frequência que Hesíodo é um dos maiores educadores gregos e que para estes a educação visava antes à formação do caráter, do que um ensino meramente

profissional. Lido sob esta perspectiva, será possível compreender melhor as questões levantadas pelo poeta no que toca à administração do “*oikos*”, que envolvem não só as relações com a mulher, com os servos e com os vizinhos, como também a aquisição de capacidade de previsão e reconhecimento do momento oportuno para a ação. Em outras palavras, é possível descortinar aqui um estágio inicial de uma discussão sobre a aquisição das virtudes.

Este novo modo de agir, determinado pela boa Luta, determina, por sua vez, um novo modo de relação. Surge aqui a relação entre iguais, à diferença da ética homérica dos melhores – “*áristoi*” - e nesta relação, como foi sugerido, estão postas as bases da amizade, virtude fundamental para a existência e preservação da “*polis*”.

Não se quer dizer com isso que a ética dos iguais suplantou a dos melhores. O próprio espírito agônico grego jamais permitiria isso. Mas a tensão gerada entre estes dois valores foi o motor que pôs todo o pensamento político grego em movimento.

Esta tensão pode ser dita de outra forma, mais concreta e mais histórica: de um lado os eupátridas, que para legitimar seu poder faziam sua ascendência remontar aos heróis e, por extensão, aos próprios deuses. De outro, o homem livre, chefe da casa, com seu ideal de autarquia, figura sempre presente na Grécia arcaica e clássica. Hesíodo evidentemente canta o homem livre, empreendendo sua batalha verbal no campo do opositor e, apropriando-se da poesia épica, que era o discurso fundador do poder dos eupátridas, desconstrói estes versos, os reconstrói e os re-significa. Bem ao dizer de Nietzsche, destrói velhos valores e constrói novos a partir de seus escombros.

Seu novo Aquiles foi uma descrição – e não uma criação - tão poderosa que até hoje nos quedamos admirados quando nos deparamos com um de sua linhagem. O impacto causado pelo homem que progride e enriquece às custas de seu próprio trabalho e ainda

reparte com justiça os frutos deste mesmo trabalho atrai sobre si profunda estima, palavra portuguesa que carrega em seu bojo a “*timé*”, a honra e a admiração.

Em resposta à questão secundária que orientou esta dissertação, a de procurar colocar em evidência traços de herança hesiódica no pensamento ético filosófico grego, além da já aludida discussão inicial sobre a aquisição da virtude, outros temas dos quais a filosofia tratou mais tarde puderam ser detectados.

A revisão que Hesíodo opera cindindo *Éris* em duas pode, conforme já dito, ser entendida como um antecedente do princípio da não contradição. Ainda no âmbito da *Éris*, a sua boa *Éris* pode ter influenciado Heráclito, ainda que este o negue, a desenvolver a sua visão de *Pólemos* como gerador de mundo¹⁷⁹.

O mito de Prometeu e Pandora trouxe à baila, por meio do Trabalho, da Esperança e da própria Pandora, o conflito entre aparência e essência.

No seu emprego do mito das raças Platão seguiu os passos de Hesíodo ao introduzir modificações em uma narrativa anterior para conformá-la aos seus propósitos. A apresentação que Platão faz, na República, das cidades bem e mal governadas também parece ter uma inspiração hesiódica.

É importante assinalar que as ligações aqui apontadas são, ao fim deste trabalho, suposições suscitadas a partir do desenvolvimento da própria pesquisa, e que estas demandam estudos posteriores para maior aprofundamento.

¹⁷⁹ HERÁCLITO. Fr. 53.

OS TRABALHOS E OS DIAS

- 1 - Musas da Piéria, que com cantos gloriais,
- 2 - Vinde! Contai de Zeus, vosso pai, hineantes,
- 3 - por quem são os homens mortais famosos ou infames,
- 4 - lembrados ou esquecidos, pela força do grande Zeus,
- 5 - pois fácil fortalece e facilmente ao forte enfraquece,
- 6 - fácil o brilho escurece e o escuro esclarece
- 7 - fácil do torto faz reto e humilha o forte.
- 8 - Zeus trovejante que nas altas moradas habita,
- 9 - vem! Vê e escuta: com justiça corrige as sentenças,
- 10 – tu! Eu, por mim, a Perses quero dizer as verdades.
- 11 - Pois não há uma só raça de Lutas, mas sobre a terra
- 12 - são duas. A uma louva quem conhece
- 13 - a outra é lastimável. Espíritos opostos dominam.
- 14 - Uma traz a guerra, o mal e a discórdia,
- 15 – cruel. Nenhum mortal a ama, mas submissos
- 16 - à vontade dos imortais, honram a Luta opressora.
- 17 – A outra, engendrou-a primeiro Noite tenebrosa.
- 18 – Fincou-a o Cronida altirregente que mora no éter
- 19 – nas raízes da terra; é muito melhor para os homens.
- 20 – Esta desperta ao trabalho até o indolente
- 21 – pois anseia por trabalho ao olhar para o outro,
- 22 – rico, que se apressa a arar, e a plantar
- 23 – e bem dispor a casa. E vizinho inveja vizinho
- 24 – que corre atrás da riqueza. Boa Luta para os mortais.
- 25 – O oleiro provoca o oleiro e carpinteiro ao carpinteiro,
- 26 – mendigo inveja mendigo, aedo a aedo.
- 27 – Oh, Perses! Guarda isso em teu espírito:
- 28 – que não te afaste Luta cruel a mente do trabalho
- 29 – nem te traga à ágora para ouvir arengas,
- 30 – pois o tempo é curto p’ras arengas da ágora
- 31 – para quem não guardou o sustento de um ano.

32 – o grão de Deméter que a terra trás no seu tempo.
33 – Isto cumprido, poderias entrar em litígios e brigas
34 – sobre os bens alheios. Mas não pra ti segunda
35 – chance de agires assim. Julguemos aqui nossa crise
36 – com retribuições retas de Zeus, as mais justas.
37 – Pois a nossa herança já está dividida e muito
38 – levaste de rapina, bajulando bastante os reis
39 – comedores de presentes que trocam favores.
40 – Néscios, não sabem quão maior é a metade que o todo,
41 – nem quanto proveito há na malva e no asfódelo.
42 – Os deuses mantêm ocultos aos homens o sustento
43 – senão, facilmente trabalhavas só um dia
44 – e o tinhas por um ano, mesmo ocioso,
45 – e logo içavas o leme acima do fumo
46 – e largavas as obras dos dóceis bois e mulas.
47 – Mas Zeus o ocultou, de cólera mente:
48 – a ele lesou Prometeu de curvo pensar.
49 – Por isso tramou para os homens duros castigos:
50 – Sumiu com o fogo. Em novo engano, o filho de Jápeto
51 – o esconde pr'os homens, de Zeus pensador,
52 – no oco da férula. Logro a Zeus lampejante.
53 – Então, colérico, retorna Zeus agrega-nuvens:
54 – “Filho de Jápeto, mais ardiloso que todos,
55 – alegre-te o roubo do fogo e o logro à minha mente.
56 – A ti mesmo grande pena e aos homens vindouros.
57 – A eles, em troca do fogo, dou um mal ao qual todos
58 – irão animados, cumulando de agrados, ainda que mal.”
59 – Assim disse e gargalhou o pai de homens e deuses.
60 – E ordenou ao ínclito Hefesto para que presto
61 – misturasse terra e água e desse voz humana
62 – e força. E que na face desse aspecto de deusa
63 – imortal, virginal belo porte. Depois a Atena
64 – que ensinasse sua obra: tecelã poliurdidora.
65 – À dourada Afrodite, que cercasse de graça a cabeça

66 – e despertasse desejo incessante, devorador de membros.
67 – “Damos-lhe mente de cão e ao caráter, disfarce.”
68 – Disse a Hermes, mensageiro argirofonte.
69 – Assim falou e obedeceram a Zeus Cronida Rei.
70 – Hefesto, o ínclito coxo, presto modela na terra
71 – o ídolo: donzela no aspecto, vontade de Zeus.
72 – Vestes e adornos de Atena de olhos glaucos.
73 – Das Graças divinas e da suprema Persuasão,
74 – colares dourados em torno do colo. Arranjam-
75 – lhe as flores da testa as Horas de belos cabelos.
76 – Ajuste final ao corpo formoso dá Palas Atena.
77 – Então o mensageiro argifonte incute no peito
78 – a fala falsa, o engano e disfarça o caráter.
79 – Está feita a vontade de Zeus trovejante. Voz
80 – acrescenta o arauto dos deuses e o nome da fêmea:
81 – Pandora! Pois todos os deuses do Olimpo
82 – deram-lhe dom. Pena aos homens que comem pão.
83 – Depois de pronto o engano inevitável
84 – envia o Pai a Epimeteu o ilustre Argifonte,
85 – veloz anjo dos deuses, levando o presente. Epimeteu
86 – esquece que Prometeu lhe disse que nunca
87 – aceitasse agrado de Zeus e mandasse de volta
88 – para que nenhum mal aconteça aos mortais.
89 – Só depois que aceitou – desgraça já feita – pensou.
90 – Pois antes vivia na terra uma tribo de homens
91 – bem longe dos males, bem longe da dura fadiga
92 – sem dor das doenças que trazem morte aos homens.
93 - [pois súbito em desgraça os homens envelhecem.]
94 – Mas a mulher, retirando com as mãos a tampa do jarro
95 – derramou espalhando duras penas aos homens
96 – e ali só restou a Esperança, em morada inabalável,
97 – dentro do jarro, abaixo das bordas, sem transpor
98 – os umbrais, pois logo repôs a tampa do jarro
99 – ordem de Zeus porta-escudo, agrega-nuvens.

100 – Dez mil pesares já estavam lançados aos homens:
101 – a terra repleta de males; o mar também está pleno.
102 – doenças diurnas e noturnas visitam os homens
103 – incessantes, trazendo desgraça aos mortais,
104 - silenciosas, pois da voz lhes privou Zeus pensante.
105 – Então, não há como escapar da mente de Zeus.
106 – Mas, se queres, eu te conto outra história,
107 – boa e bem contada, e tu guarda na mente
108 – que têm mesma origem deuses e homens mortais.
109 – Primeiro a raça de ouro, de homens falantes,
110 – criaram os imortais de olímpias moradas.
111 – Era no tempo de Kronos, quando reinava no céu.
112 – Viviam como deuses – espírito isento de penas
113 – sem dor, nem cansaço ou lamento, nem fardo
114 – da idade cruel, mas sempre com braços e pernas
115 – leves dançando nas festas à parte de todos os males.
116 – Morriam como que enlaçados pelo sono. Todos os bens
117 – se dispunham para eles. A terra farta dava frutos
118 – incessante - abundante colheita. E eles, contentes
119 – tranqüilos, partilhavam os bens, que eram muitos
120 – [ricos em rebanhos, caros aos deuses benditos.]
121 – Mas desde que a terra ocultou esta raça
122 – eles são anjos, por vontade de Zeus grandioso,
123 – sobre a terra, guardiães de homens mortais
124 – [que vigiam suas trocas e obras malsãs,
125 – vestidos de ar, varrendo toda amplidão.]
126 – e distribuem riquezas: régia honra tiveram.
127 – E uma segunda raça, muito pior, em seguida,
128 – de prata, criaram os deuses de Olímpia morada
129 – no porte e na mente desigual à dourada.
130 – Por cem anos o filho ficava ao cuidado da mãe
131 – comia, brincava – grande bobo – dentro de casa,
132 – mas quando cresciam ao tamanho de jovens,
133 – bem pouco duravam em vida, com dores medonhas

134 – por falta de senso: não puderam a desmedida arrogante
135 – conter um do outro. Nem cultuar imortais tampouco
136 – quiseram. Nem sacrifício em altares sagrados.
137 - É norma entre os homens, segundo o costume. Então
138 – Zeus Cronida, encolerizado, os escondeu, pois honra
139 - não deram aos deuses benditos de Olímpias moradas
140 – e ainda, depois, sumiu com esta raça debaixo da terra.
141 – São então chamados subterrâneos pelos mortais piedosos.
142 – Secundários, decerto, ainda que honra os persiga.
143 – Zeus pai outra raça – terceira – de homens falantes,
144 – de bronze, criou. Nada parelhos à raça de prata.
145 – Vieram do freixo, terrível e forte. Seguiam Ares
146 – nas obras pungentes e desmedidas. Nada de trigo
147 – comiam e tinham espírito duro como diamante:
148 – inflexíveis. Violência imensa e braços invencíveis
149 – nasciam dos ombros sobre robustos membros.
150 – De bronze eram suas armas, de bronze, suas casas
151- com o bronze trabalhavam – não tinham negro ferro.
152 – Devastando uns aos outros pelas próprias mãos
153 – desceram à úmida casa do frio Plutão,
154 – anônimos. E a morte, por mais poderosos que fossem,
155 – negra os levou. E deixaram o brilho da luz do sol.
156 – Depois que sumiu com esta raça debaixo da terra,
157 – Zeus Cronida criou quarta, mais justa e mais nobre,
159 – raça de heróis, homens divinos. São chamados
160 – semideuses. Precedem a nossa na terra sem fim.
161 – A estes, guerra cruel e cantos de combate.
162 – Uns, na Tebas de Sete Portas, terra de Cadmo,
163 – devastou. Combatiam pelos rebanhos de Édipo.
164 – Outros, em naves, sobre o fundo abismo do mar,
165 – levou a Tróia por causa de Helena de belos cabelos.
166 – Lá, é certo, envolveu alguns com destino de morte.
167 – Outros, apartados dos homens, provendo sustento e morada
168 – nos limites da terra, asilou Zeus pai, filho de *Khrónos*,

170 – onde habitam, com o espírito livre de cuidados,
171 – a Ilha dos Bem-Aventurados, p’ra lá d’Oceano profundo.
172 – Felizes heróis! Para eles doces frutos, espontâneos
173 – dão os brotos da terra, três vezes ao ano.
173a- longe dos imortais. Para eles *Khrónos* é rei.
173b- livrou-o o pai dos homens e deuses
173c- e goza entre eles da honra devida.
173d- E Zeus forjou outra raça de homens falantes
173e- que habitam agora a terra fecunda.
174 – Quem dera eu não tivesse nascido na quinta raça,
175 – mas tivesse antes morrido, ou nascido mais tarde
176 – pois agora é a raça de ferro: não se livrarão
177 - da dor e da miséria do dia, nem à noite
178 – de agonizar; os deuses darão duras angústias.
179 – Ainda assim alguns bens lhes virão, junto à desgraça.
180 – Mas Zeus findará com esta raça de homens falantes
181 – assim que nascerem com brancas melenas
182 – e pai não se assemelhar aos filhos, nem filhos ao pai,
183 – nem hóspede ao hospedeiro, nem camarada ao companheiro,
184 – nem o irmão for mais amigo, como sempre tem sido.
185 – Virá, tão logo envelheçam, o desrespeito dos filhos,
186 – lançando censuras com duras palavras.
187 – Insolentes! Não vêem o olho dos deuses e nem mesmo
188 – devolvem devidos cuidados aos pais já cansados.
189 – [é a força do braço: um saqueará a cidade do outro.]
190 – Não terá alegria o que jura certo, nem o justo
191 – nem o bom, mas ao que é perverso e desmedido
192 – o povo estimará. Justiça e Pudor não estarão
193 – ao alcance da mão. O covarde lesará o varão,
194 – lançando palavras esquivas, sobre as quais jurará.
195 – Inveja perseguirá aos homens – desgraçados, todos –
196 – horripilante – alegre-se com a dor alheia – asquerosa.
197 – Então, para o Olimpo, desde a terra vasta,
198 – belo corpo escondido em brancas vestes,

199 – à tribo dos imortais irão, abandonando os homens,
200 – Pudor e Partilha. Só restarão tristes pesares
201 – aos homens mortais. Contra o mal, não haverá defesa.
202 – Conto, agora, um conto aos reis, embora já o saibam:
203 – Disse o gavião ao rouxinol de colorido colo,
204 – que levava entre as garras no alto das nuvens,
205 – enquanto este, cravado nas garras recurvas,
206 – gemia. O captor, à captura, lançou as palavras:
207 – “Infeliz, o que dizes? Quem te detém é mais forte.
208 – P’ra onde eu quiser, eu te levo, apesar do teu canto.
209 – Se quiser, de ti faço pasto, ou deixo ir à solta.
210 – Tolo é quem se quer medir ao mais poderoso:
211 – perde o triunfo e conjuga dor e vergonha.”
212 – Assim falou o gavião de longas asas e vôo veloz.
213 – Oh, Perses, ouça a Justiça e não dê força à desmedida.
214 – A desmedida é má para o pobre. Nem mesmo o nobre
215 – pode agüentar facilmente. É esmagado por ela
216 – quando cede à Ilusão. Mas há outro caminho a seguir
217 – que é melhor: o das coisas certas. Justiça vence a desmedida,
218 – revelando-se ao fim. E o tolo aprende sofrendo.
219 – logo, com trocas escusas, vem Juramento
220 – e há o clamor da justiça violada quando os homens
221 – comedores de presentes, com trocas escusas, decidem as sentenças.
222 – Ela acompanha, chorando, a cidade e os costumes do povo,
223 – vestida de ar, portadora do mal para os homens
224 – que a baniram e não fizeram reta partilha.
225 – Os que dão a estrangeiros e patrícios reparos
226 – corretos e não se afastam do que é justo,
227 – para estes a cidade germina e o povo floresce
228 – e a Paz, nutriz de jovens, se espalha sobre a terra
229 – A estes jamais traz guerra cruel Zeus de ampla mirada,
230 – jamais a fome persegue os homens de retas trocas,
231 – nem a Ilusão. Em festa repartem o fruto do trabalho.
232 – A estes a terra dá muito alimento. No monte, o carvalho

233 – no topo dá frutos e no tronco dá mel,
234 – as ovelhas ficam pesadas, tão farta é sua lã.
235 – mulheres parem filhos que parecem com os pais
236 – e vicejam em meio aos bens. Jamais partem em naus:
237 – não navegam, pois a terra arada dá frutos.
238 – Àqueles a quem desmedida intenta obras escusas,
239 – a estes, justiça decreta o Cronida Zeus de ampla mirada.
240 – Muitas vezes se vê que toda a cidade padece
241 – por um só homem mau que maquina vilezas.
242 – A estes o Cronida, de lá do céu, destina castigos:
243 - fome e flagelos, fraquejam os homens,
244 – as mulheres não parem, mínguem as casas
245 – pela sagacidade de Zeus do Olimpo. Outras vezes
246 – devasta-lhes imenso exército, ou ainda a muralha
247 – ou, no mar, reclama o Cronida as naves deles
248 – Oh, reis, guardai também vós mesmos (outros?)
249 – esta Justiça, pois bem perto, entre os homens,
250 – os imortais velam quantos, por transações tortuosas,
251 – lesam uns aos outros, afrontando o olho dos deuses
252 – três vezes inumeráveis são sobre a terra fecunda
253 – os imortais de Zeus, guardiães dos homens mortais
254 – que vigiam as trocas e obras escusas
255 – vestidos de ar, vagando por sobre a terra toda
256 – e há ainda Justiça, virgem engendrada por Zeus,
257 – honrada e cantada pelos deuses de Olímpia morada.
258 – Quando alguém a ultraja, desdenha ou debocha,
259 – corre p’ra junto do pai Zeus Cronida, toma assento
260 – e denuncia a mente dos homens injustos, para que pague
261 – o povo a loucura dos reis que tramam vilezas
262 – e deturpam transações com palavras esquivas.
263 – Tendo isso em mente, corrigi as sentenças, oh reis
264 – comedores de presentes e largai de mão as trocas escusas.
265 – Trama o mal contra si mesmo quem trama o mal contra o outro:
266 – o desejo do mal é ainda pior para quem o deseja.

267 – O olho de Zeus, que tudo vê e que tudo considera,
268 – também vê isso, se quiser, e não ignora
269 – que tipo de justiça, no interior da cidade, vigora.
270 – Agora eu mesmo justo entre os homens não quereria ser
271 – e nem meu filho, porque é um mal homem justo ser
272 – quando se sabe que maior justiça terá o mais injusto
273 – mas espero isto não deixar cumprir-se o tramante Zeus.
274 – Oh Perses, tu, então, guarda isto na mente:
275 – escuta a Justiça e esquece a desmedida de vez!
276 – Pois o Cronida dispôs aos homens a lei.
277 – Aos peixes, às feras e às aves aladas,
278 – que se devorem. Justiça não há entre eles.
279 – Aos homens, sim, deu a Justiça, muito mais nobre.
280 – Eis que se alguém conhecer e quiser proclamar
281 – coisas justas, sucesso lhe dá Zeus de ampla mirada.
282 – Mas quem, em seu testemunho, quebrar juramento
283 – e, mentindo, violar a Justiça, é sem perdão castigado.
284 – Deste virá, mais tarde, descendência obscura.
285 – O homem que segue o seu juramento deixa raça mais nobre.
286 – Pois eu, que conheço o bem, te digo, Perses, grande tolo:
287 – mui pronto a miséria conquista multidões,
288 – é muito fácil: seu caminho é plano e está logo ali.
289 – Mas perante a virtude suor ordenaram os deuses
290 – imortais. É longa e ínglada a subida até ele,
291 – espinhosa no início, mas quando se chega ao topo
292 – mais fácil se torna, ainda que seja difícil.
293 – Eis o melhor: aquele que pensa tudo por si
294 – e conjuga o que convém agora com o fim.
295 – É bom também quem ouve do bem e obedece,
296 – mas quem não pensa por si, nem ouvindo o conselho
297 – não o guarda na mente, este é um homem inútil.
298 – Mas tu, sempre lembrado do nosso conselho,
299 – trabalha, Perses, raça de Zeus, para que a Fome
300 – te odeie e que te estime a bem coroada Deméter,

301 – honrada, e te encha de alimento a despensa,
302 – pois Fome sempre acompanha o homem indolente.
303 – Deuses e homens partilham, contra quem vive
304 – ocioso como um zangão sem ferrão, da mesma raiva:
305 – consomem o trabalho das abelhas, os lerdos,
306 – e o comem. Que te empenhes em articular obras certas
307 – e a abastecer a despensa na hora oportuna.
308 – pelo trabalho os homens são ricos de gado e de bens
309 – e quem trabalha é muito mais caro aos deuses também
310 – [e o mesmo serás para os homens: odeiam os lerdos.]
311 – Trabalho não é vergonha. Vergonha é não trabalhar
312 – se trabalhares, logo te inveja o preguiçoso
313 – porque enriqueces. Sucesso e glória acompanham a riqueza.
314 – Seja lá para quem for, trabalhar é melhor,
315 – se desvias a mente dos bens do vizinho
316 – para o trabalho e ganhas teu pão, como te aconselho.
317 – A timidez não é boa para o homem necessitado,
318 – timidez que muito atrapalha ou ajuda
319 – timidez vai com a pobreza, a audácia vai junto à riqueza.
320 – Bens não devem ser roubados; doados por deus são muito melhores.
321 – pois se alguém, pela força do braço, alcança a riqueza,
322 – ou a consegue pela palavra, o que com frequência
323 – acontece quando o lucro ilude a mente
324 – dos homens e Perfídia afugenta Pudor,
325 – facilmente os deuses escurecem e mínguam a casa
326 – do homem e a prosperidade se torna efêmera.
327 – o mesmo para quem faça mal a pedinte ou estrangeiro,
328 – ou quem sobe ao leito do irmão, escondido,
329 – e com sua mulher pratica imensos ultrajes.
330 – Ou quem, insensato, agride crianças órfãs,
331 – ou quem, ao pai ancião, no umbral da velhice,
332 – ataca, lançando-lhe duras palavras.
333 – contra este Zeus certamente agasta-se ao fim
334 – e por causa das obras injustas impõe dura resposta.

335 – Mas tu, afasta estas coisas da mente insensata
336 - e quando puderes sacrifica aos deuses imortais
337 – santa e puramente e queima pernis reluzentes.
338 – Outras vezes aplaca-os com libações perfumadas
339 – ao te deitares e quando retorna a luz sagrada
340 – a fim que te tenham coração e mente propícios
341 – a que compres a terra dos outros e não os outros a tua.
342 – Convida o amigo ao banquete. Evita o inimigo.
343 - Sobretudo convida ao que vive bem perto de ti
344 – pois se alguma desgraça se dá em tua casa,
345 – vizinhos acodem sem cinto, parentes o cintam.
346 – O mau vizinho é um castigo, o bom grande socorro.
347 – Ganha um tesouro quem tem vizinho de escol:
348 – nenhum boi se perderia se o vizinho não fosse mau.
349 – Mede bem o que vem do vizinho e bem o retorna
350 – na mesma medida, ou mais, se puderes,
351 – para que, precisando mais tarde, o encontres disposto.
352 – Nada de ganhos escusos: estes são como ilusões.
353 – Seja amigo do amigo e vai a quem vem p’ro teu lado.
354 - Dá a quem te dá e a quem não te dá nada dê:
355 – dá-se a quem dá, ao que não dá ninguém dá.
356 – Doação é boa; roubo é mau: traz a morte.
357 – O que o homem dá por vontade, ainda que muito,
358 – alegra-o como presente e agrada seu espírito.
359 – Mas aquele que rouba, arrastado pela cobiça,
360 – uma migalha que seja, congela seu coração.
361 - Pois se acrescentares pouco ao pouco
362 – e com freqüência o fizeres, logo muito será.
363 – Quem acrescenta ao que já tem, afasta fome ardente.
364 – O que está guardado em casa não tira o sossego do homem.
365 – É melhor que esteja em casa: o de fora é nocivo.
366 – É bom colher o que é seu, castigo para a alma
367 - é precisar do que falta. Pense bem nisto.
368 – Farta-te do jarro no início e no fim.

369 – Sê comedido no meio: poupar o fundo é inútil.
370 – Honra o pagamento acordado ao amigo.
371 – Mesmo com teu irmão, sorrindo, impõe testemunha:
372 – tanto confiança quanto desconfiança destroem os homens.
373 – Que não te engane a mente mulher de anca insinuante
374 – e gorjeio sedutor em busca dos teus bens:
375 – quem confia em mulher confia em ladrões.
376 – Que haja um filho unigênito para os bens paternos
377 – cuidar, pois assim aumenta a riqueza das casas,
378 – e possa este morrer já velho, deixando outro filho.
379 – Facilmente Zeus daria a muitos riqueza infinita:
380 – quando são muitos, maior é o cuidado, maior o proveito.
381 – Quanto a ti, se espírito e mente desejam riqueza,
382 – assim obra: trabalho sobre trabalho trabalha.
383 – Ao despontar das Plêiades, filhas de Atlas,
384 – começa a colheita. Quando elas se põem, semeia.
385 – Elas ficam, bem sabes, quarenta noites e dias
386 – ocultas e, de novo, quando cumprido um ano,
387 – rebrilham primeiro, o ferro já está amolado.
388 - Esta é a lei do campo: para quem vive
389 – perto do mar ou em vale de densa floresta,
390 – longe das ondas revoltas, em farta terra,
391 – habita. Desnudo semeia, ara desnudo com os bois,
392 – desnudo colhe, se queres a tempo e à hora
393 – cumprir os trabalhos de Deméter para que cada
394 – coisa venha ao seu tempo e não precisas mais tarde
395 – mendigar em casa alheia sem nada obter
396 – tal como agora viestes à minha. Mas não te dou
397 – nem empresto de novo. Trabalha, Perses, tolo
398 – os trabalhos que os deuses destinaram aos homens
399 – para que nunca, com filhos e mulher, coração aflito,
400 – peças sustento aos vizinhos e eles te neguem.
401 – Duas ou três vezes, talvez consigas, mas se insistires
402 – não terás coisa alguma. E tu jurarás em vão,

406 – tuas palavras serão inúteis. Ouça o que eu digo:
407 – cuida de pagar o que deves e abrigar-te da fome.
405 – Uma casa primeiro, mulher e boi de lavoura,
406 – é o que tens de arranjar. Solteira, que siga teus bois
407 – Fabrica tu mesmo as coisas de casa
408 – pra não pedires a outro, ele te negue, e tu fiques parado
409 – enquanto a hora passa e tu perdes trabalho.
410 – não deixa nada pra amanhã ou depois:
411 – o homem negligente não enche a despensa,
412 – nem quem o adia. Na labuta cresce o trabalho
413 – e quem a *postErga* enfrenta desgraças.
414 – Quando cessa a fúria ardente do sol escaldante
415 – que faz brotar o suor, e envia o tempo da chuva
416 – Zeus poderoso; e o corpo do homem se torna
417 - mais leve e ligeiro; quando Sírius, a estrela
418 – passa por sobre a cabeça dos homens fadados à morte,
419 – anda pouco de dia e desfruta muito de noite.
420 - Aí, é mais forte que a praga a madeira cortada
421 - a ferro. As folhas cobrem o chão e os brotos não crescem.
422 – Então, corta a madeira. Lembra: a cada obra, sua hora.
423 – Talha um morteiro de três pés e um pilão de três cúbitos.
424 – Depois, um eixo de sete pés; esta é a medida mais certa.
425 – Se for de oito pés, talha também uma massa.
426 – Faz uma roda de três palmos pr'um carro de dez.
427 – Há muita madeira curvada. Leva pra casa um teiró,
428 – se o encontrares nas andanças no monte ou na mata,
429 – de azinho: para o trabalho com bois, esta é a melhor,
430 – quando o operário de Atenas a engata no dente
431 – e, cravando com pregos, atrela o timão.
432 – Faz dois tipos de arado - trabalha em casa-
433 – um simples, outro de engate. Assim é melhor:
434 – se um deles quebra, atrela o outro nos bois.
435 – De loureiro ou de olmo, os melhores timões;
436 – de carvalho, o dente, de azinho, o teiró. Bois de nove anos,

437 – machos, consegue pra ti: são fortes, não cansam,
438 - No auge da idade, melhor pro trabalho.
439 – não brigarão na lavoura, quebrando o arado
440 – e nem deixarão, conta disso, trabalho incompleto.
441 – Vai junto com eles robusto varão, quarenta anos,
442 – que tenha comido um quarto de um pão que basta pra oito;
443 – sério no trabalho, traça o sulco direito;
444 – não cuida da vida dos outros, mas é justo na obra
445 – que tem atenção. Outro, mais jovem, em nada melhor,
446 – distribui as sementes e evita exagero na semeadura.
447 – Este mais novo distrai-se com outros de mesma idade.
448 – Presta atenção ao ouvires o grito do grou que
449 – lá em cima, nas nuvens, grasna cada ano
450 – o sinal da lavoura e a chegada do inverno
451 – chuvoso anuncia. Dói o coração do homem sem bois.
452 – Aí, então, engorda o boi de curvos cornos no curral
453 – pois é fácil dizer: “Dá-me teus bois e o carro.”
454 – e mais fácil negar: “Os bois têm trabalho de sobra.”
455 – O homem de mente fértil diz que vai fazer seu carro.
456 – Tolo! Nem sabe que sem são as peças que fazem um carro
457 – e que precisa primeiro juntá-las em casa.
458 – Assim que se mostra a hora do arado aos mortais,
459 – forma tua tropa, os servos e tu mesmo,
460 – e ara a terra, seca ou molhada. Na hora do arado,
461 – quanto mais cedo, melhor, para aumentar os teus campos.
462 – Ara na primavera e, no início do verão, não erra:
463 – semeia teu campo, fofa ainda a terra.
464 – O campo afasta o mal e acalma as crianças.
465 – Pede a Zeus, rei da terra, e à sagrada Deméter
466 – que, ao fim, o dourado grão de Deméter seja farto,
467 – já no início da primeira arada, assim que a rabiça
468 – empunhes e lances o chuço ao lombo dos bois
469 – que arrastam canga e cavilha. Atrás o servo
470 – mais jovem leva uma vara: espanta as aves

471 – e oculta a semente. Boa ordenação é o melhor
472 - para os homens mortais. Desordem, o que há de pior.
473 – Assim que as espigas pesadas apontem pro chão,
474 – se ao fim o Olímpico permite um ciclo perfeito,
475 – as teias de aranha tu tiras da jarra e espero
476 – te alegres juntando a colheita dentro de casa.
477 – Plena fartura, vem primavera sem outro
478 – invejares. O outro, de ti, estará precisado.
479 – Se quando o sol faz a volta, aras a terra divina,
480 – colherás agachado um pequeno punhado –
481 – tudo ao contrário – feixe poeirento, nada contente,
482 – levarás num balaio. Poucos irão te invejar.
483 – Mutável é a mente de Zeus porta-égide
484 – difícil aos homens mortais de alcançar.
485 – Se aras a terra mais tarde, talvez isto te seja remédio:
486 – quando o cuco cucula nas folhas do carvalho,
487 – primeiro cantar, e agrada aos mortais sobre a terra sem fim,
488 – se Zeus faz chover sem parar por três dias,
489 - que cubra, nem mais nem menos a pegada do boi,
490 – assim, quem ara tarde alcança quem cedo lavora.
491 – Guarda bem isto no espírito e não esqueça
492 – da chegada da primavera nem da estação das chuvas.
493 – Fica longe da forja e do calor do galpão
494 – nos dias de inverno, quando o frio afasta o homem
495 – do trabalho. É hora do homem ativo ajeitar sua casa.
496 – Que o rigor do inverno não te pegue, de surpresa,
497 – em penúria e não cuides de pé inchado com frágil mão.
498 – O homem indolente, apoiado em vã esperança,
499 – quando falta alimento, muito maldiz sua alma.
500 – Vã esperança acompanha o homem indolente
501 – que descansa ao galpão sem sustento já certo.
502 – Avisa aos servos da casa em pleno verão:
503 – “Nem sempre será tempo bom. Construí vossos albergues!”
504 – Mês de Lenáion, maus dias! Todos ruins para o gado.

505 – Abriga-te dele e das nevascas que sobre a terra
506 – caem e se espalham quando sopra o Bóreas
507 – que corta a Trácia, nutriz de cavalos, e o mar
508 – levanta soprando. Gemem então terra e floresta.
509 – Muitos carvalhos alticopados e grossos pinheiros
510 – tombam quando nas grotas dos montes de fértil terra
511 – investe e toda a vasta floresta ressoa num grito.
512 – Animais arrepiam-se, o rabo entre as pernas,
513 – mesmo os de pele coberta de pelo. Até estes
514 – o frio fustiga, ainda que sejam de peito lanudo.
515 – E atravessa o couro do boi, que não o detém
516 – e até mesmo a cabra, de muito pelo. Às ovelhas não:
517 – à conta de muito lanosas, não as atinge
518 – a força do vento do norte. E faz curvar o ancião
519 – mas não corta a pele fina da virgem
520 – que fica em casa, junto à mãe querida,
521 – sem ainda saber das obras da dourada Afrodite,
522 – bem lavada, a pele macia, ungida em óleo,
523 – perfumada, resguardada dentro de casa
524 – em dia de inverno, quando o “sem-osso” come sua perna
525 – em sua casa sem fogo, num triste recanto,
526 – pois o sol não lhe mostra pra onde mover-se
527 – e sobre o povo e a cidade dos homens negros
528 – demora: só mais tarde se mostra aos helenos.
529 – Então, habitantes da mata, cornudos e sem cornos,
530 – rangendo os queixais pela mata fechada
531 – fogem, todos com a força voltada pra isto:
532 – alcançar um abrigo, esconderijo seguro como
533 – uma gruta de pedra. Então, qual mortal de três pernas
534 – que trazem o dorso recurvo e o rosto olhando pro chão.
535 – Tal como estes, vagam a esmo, fugindo da neve.
536 – Agora, abriga teu corpo conforme te digo:
537 – Um leve manto e túnica bem talhada,
538 – muita lã em trama espaçada, tece pra ti.

539 – Enrola-te nela pra que os pelos não tremam
540 – nem se ericem como setas ao longo do corpo.
541 – Em torno dos pés, sandálias [de couro] de boi abatido
542 – amarra bem forte – forradas de pêlo por de.
543 – De cabrito terneiro, quando vier a hora do frio,
544 - pega a pele, costura com nervo de boi, joga às costas:
545 – abrigo bem quente pra chuva. Sobre a cabeça,
546 – mantém um gorro ajustado pra não molhar as orelhas,
547 – pois a alvorada é gelada com a chegada de Bóreas
548 - do céu estrelado, e de madrugada sobre a terra
549 – baixa névoa nutriz do trigo sobre os campos dos protegidos
550 – que nascida dos rios sempre correntes
551 – voa alto sobre a terra levada pelo vento.
552 – Às vezes chove fim da tarde, às vezes vira tempestade
553 – se Bóreas da Trácia agrega nuvens espessas.
554 – Antes dela, encerra a labuta e vai pra casa.
555 - Que nunca a nuvem negra vinda do céu te envolva
556 – e te molhe a pele do corpo e encharque tua roupa,
557 – mas protege a ti, pois é mês rigoroso este aí
558 – invernal: rude aos novilhos, rude aos humanos.
559 – Dá meia porção para os bois. Aos varões, que haja mais
560 – alimento, pois as longas noites, de longe, compensam.
561 – Observa estas coisas até que se cumpra um ano.
562 – Ajusta tuas noites e dias até quando, de novo,
563 - a Terra, mãe de todos, múltiplos frutos forneça.
564 – Quando, depois da virada do sol, sessenta
565 – dias de inverno Zeus fizer cumprir, a estrela
566 – Arcturo deixa o curso do sagrado Oceano
567 – e surge primeiro, toda brilhante, no ocaso,
568 – voa a andorinha de canto gemido, filha de Pandíon,
569 – para a luz, quando é nova primavera para os homens,
570 – antes disso poda teu vinhedo. Assim é melhor.
571 – Mas quando o ‘trás-a-casa’ sai do chão e sobe nas plantas
572 – fugindo das Plêiades, já não é tempo de cuidar das vinhas,

573 – mas de afiamento de foice e despertar os escravos.
574 – evita descansos na sombra e sono até o dia claro
575 – é tempo de ceifa, quando o sol rasga a pele.
576 – Apressa-te agora e guarda a colheita em casa.
577 – De pé desde cedo, garanta pra ti sustento bem farto.
578 – Aurora é um terço da faina diária.
579 – Aurora apressa o caminho, avia a obra.
580 – Aurora, assim que aparece, já bota no passo
581 – toda gente e bota também o boi na corrente.
582 – Quando o cardo floresce e a estridente cigarra
583 – pousada na árvore lança doce canto
584 – esfregando as asas na penosa estação do verão,
585 – quando o vinho é melhor e as cabras mais gordas,
586 – as mulheres mais ardentes e os homens mais indolentes
587 – estão, pois Sírius lhes queima cabeça e joelhos,
588 – lhes seca a pele o calor, que agora então
589 – haja sombra de pedra e vinho de Biblos
590 – pão de cevada, leite de cabra em desmame,
591 – carne de vaca de pasto – que ainda não tenha parido –
592 – e de cabrito terneiro. Bebe, pois, rubro vinho
593 – sentado à sombra, coração saciado em festa,
594 – rosto encarando o frescor que vem com o Zéfiro,
595 – e de fonte perene que brota água limpa
596 – mistura três partes de água e a quarta de vinho.
597 – Ordena aos escravos o sagrado grão de Deméter
598 – secar - logo assim que surgir o brilho de Órion –
599 – em terreiro bastante arejado de eira redonda.
600 – Com o medidor, guarda nas jarras. Depois
601 – de toda colheita estocada no largo galpão
602 – arranja um escravo sem casa e serve sem filho,
603 – assim aconselho: rebelde é escrava com cria.
604 – cria também um cão de dentes agudos - não poupa ração –
605 – pra que não roube teus bens o “que-dorme-de-dia”.
606 – Estoque de feno e forragem consegue bastante

607 – pros bois e jumentos durante um ano. Aí sim,
608 – dispensa os escravos e desatrela a parelha.
609 – e quando Órion e Sírius chegarem ao meio
610 – do céu e Aurora de dedos rosados vir Arcturo,
611- Oh Perses, colhe todos os cachos e leva pra casa
612 – deita-os ao sol durante dez dias e dez noites
613 – mais cinco deixa na sombra, ao sexto colhe na jarra
614 – o dom de Dionísio multialegrante. Mas quando
615 – as Plêiades, as Híades e a força de Órion
616 – minguaem, esteja presto lembrado do arado:
617 – É hora! Tomara que o solo te seja pleno
618 – E se o desejo de navegar tempestades se apossa de ti
619 – quando da intensa potência de Órion as Plêiades
620 – em fuga mergulham no mar nebuloso,
621 – quando todos os ventos soprarem valentes,
622 – não debes manter mais as naus no mar violáceo,
623 – mas trabalha no solo, lembrado daquilo que digo:
624 – traz teu barco pra terra, escora-o todo em pedras
625 – por todos os lados. Faz frente à força do sopro do vento,
626 – retira o batoque: a chuva de Zeus estraga o casco
627 – guarda todo o armamento dentro de casa
628 – dobra bem certo a vela da nau corta-mar
629 – içã o leme bem talhado acima do fumo
630 - enquanto esperas a hora certa do mar; ela virá.
631 – Aí leva a nau esguia pra água salgada e apresta
632 – o armamento ali dentro e traz o sustento pra casa.
633 – Assim como meu pai e o teu, Perses, grande tolo
634 – também navegava em nau, precisado de sustento,
635 – e um dia chegou por aqui em longa travessia
636 – deixando eólica Cime a bordo de nau escura.
637 – Não fugiu da fartura, nem da riqueza nem do lucro,
638 – mas da dura pobreza que Zeus trás aos homens
639 – e viveu nas encostas do Hélicon – miserável aldeia
640 – Ascra, difícil no inverno, dura no verão, nunca agradável.

641 – Mas tu, Perses, fique bem lembrado das obras
642 – e de todas as horas. Acima de tudo da navegação.
643 – Exalta a ´pequena barca, mas põe tua carga na grande.
644 – Quanto maior a carga, maior o ganho sobre o ganho
645 – será, se os ventos afastarem suas tempestades.
646 – Mas se, voltando tua mente insensata ao comércio,
647 – quiseres fugir das dívidas e da fome cruel,
648 – ensino-te as regras do mar ressonante,
649 – ainda que nada saiba de naus nem de navegação,
650 – pois jamais embarcado cruzei mar aberto,
651 – a não ser para Eubéia, de Áulis, onde um dia os Aqueus,
652 – aguardando a tormenta, concentraram a tropa
653 – da Hélade sagrada contra Tróia de belas mulheres.
654 – De lá, para os jogos de Anfidamante valente,
655 – embarquei para Cálcis. Anunciados já estavam
656 – os prêmios pelos filhos do nobre. Ali, afirmo,
657 – conquistei com um hino troféu de três pernas alado
658 – o qual dediquei às [sagradas] Musas no Hélicon,
659 – lá mesmo onde a mim ensinaram o canto suave.
660 – Isto é tudo o que sei sobre naves de muitas cavilhas,
661 – assim mesmo direi sobre a mente de Zeus porta-escudo:
662 – as musas a mim ensinaram cantar o hinoi inefável.
663 – Cinquenta dias depois da revolta do sol,
664 – chegando a seu fim o verão, estação escaldante,
665 – oportuna aos mortais é a faina do mar. Nau
666 – nenhuma se perde, homem nenhum leva o mar
667 – a não ser que assim propensos Posidão treme-terra
668 – ou Zeus, rei dos deuses, os quiserem arrasar:
669 – a eles pertence o fim de homens bons e dos maus.
670 – Agora o vento é tranqüilo e o mar sem perigo.
671 – Assim, sem medo, confiante na brisa, a nau esguia
672 – arrasta pro mar e despacha tua carga.
673 – Apressa-te então e em breve navegas pra casa.
674 – Não espera vinho novo nem chuva de outono,

675 – nem inverno que chega com forte vento do sul
676 – que levanta a ressaca e junto com a chuva de Zeus,
677 – freqüente no outono, torna o mar perigoso.
678 – primavera também é propícia à faina do mar.
679 – Quando a primeira folha surgir para os homens
680 – qual marca de gralha trepada no galho,
681 – é quando o mar se faz mais navegável.
682 – assim é a navegação da primavera. Então, penso eu:
683 – mas não para mim! Ao meu coração não me toca.
684 – Perigosa! Difícil fugir da desgraça. Assim mesmo,
685 – os homens de mente insensata a cumprem,
686 – pois para o homem que é pobre, a posse é a vida.
687 – mas é terrível morrer entre as ondas. Eu te peço:
688 – grava isto tudo na mente tal como eu te digo.
689 – Não ponha tudo o que tens em fundo de barco.
690 – Guarda a parte maior e embarca a menor:
691 – desgraça encontrar a ruína entre as ondas do mar.
692 – Desgraça também se pões muita carga no carro
693 – e quebras o eixo e estragas teus bens.
694 – Guarda a medida! A hora certa é o que há de melhor.
695 – Na hora adequada leva pra casa a tua mulher:
696 – quando andares por perto dos trinta, nem menos,
697 – nem mais. É o teu momento para o casamento.
698 – Já a mulher, quatro anos após a menarca, casa no quinto.
699 – que seja donzela, para que dês bons costumes a ela.
700 – E dá preferência àquela que mora bem perto de ti.
701 – Cuidado pra não te casares com a alegria do vizinho:
702 – o homem não consegue nada melhor que mulher
703 – dedicada, nem nada pior do que a descarada,
704 – come-dorme, que o marido – mais forte que seja –
705 – consome sem fogo e condena à velhice precoce.
706 – Cuida-te aos olhos dos imortais venturosos
707 – e nunca compares o irmão ao camarada.
708 – Se assim o fizeres, não o ataques primeiro

709 – nem mintas por conta da língua. Se ele começa
710 – a brigar com palavras ou agindo errado,
711 – recorda e devolve dobrado. E se de novo
712 – quiser retomar amizade e fazer acordo,
713 – concede! Pobre é o homem que faz amizade ora aqui
714 – ora ali. Que tua mente não contradiga tua face.
715 – Não sejas chamado de hospitaleiro, nem muito nem pouco;
716 – nem de amigo de vis, nem de agressor de nobres
717 – e ao homem cuja pobreza rasga sua alma, nunca
718 – censures: é dom dos benditos entes eternos.
719 – Da língua vem o tesouro melhor entre os homens:
720 – pouca, que segue a medida, é a maior alegria.
721 – Se falas o mal, depressa um outro, maior, ouvirás.
722 – Não sejas rude em banquete de muitos convivas:
723 – em grupo, o prazer é maior e a despesa, menor.
724 – Nunca, ao nume de Zeus, libes vinho brilhante
725 – com as mãos não lavadas, nem aos demais imortais:
726 – eles não te ouvirão e rejeitarão tuas preces.
727 – E não mijes nunca com o rosto voltado p'ro sol.
728 – Depois que ele deitar, lembra bem, até o levante,
729 – jamais, sem as roupas – a noite é dos venturosos –
730 – não Andes nem mijes, nem dentro nem fora da via.
731 – Sentado é que o faz o varão piedoso e prudente,
732 – ou procura o muro do pátio bem protegido.
733 – Não mostres, dentro de casa, as partes sujas de esperma,
734 – não chegues assim junto à lareira. Evita isso.
735 – Tampouco ao regresso de um enterro funesto
736 – engendra filhos, mas depois de festa divina.
758 – Não urines em nascentes. Evita-o mais que tudo.
737 – Nem a água das belas correntes dos rios eternos
738 – cruze a pé antes das preces às belas correntes
739 - e as mãos limpas no curso d'água cristalina.
740 – Aquele que cruza um rio com mãos não lavadas,
741 – a este os deuses reservam pesares mais tarde.

742 – No banquete em nome dos deuses, dos cinco ramos não
743 – cortes o seco do verde com ferro brilhante.
744 – Não põe a jarra de vinho acima da cratera
745 – enquanto se bebe, pois isto traz sorte funesta.
746 – Erguendo tua casa, não deixes obra incompleta
747 – senão poussa em teu teto a gralha grasnante.
748 – De caldeirões não consagrados nada tomes,
749 – nem comas nem te laves. Daí também vem castigo.
750 – Não sentes em túmulos - tampouco isto é bom –
751 – crianças de doze dias: será homem frouxo.
752 - Nem de doze meses: o mesmo também acontece.
753 – Em banho de mulheres não deve se lavar um
754 – homem. Com o tempo recai sobre ele triste
755 – castigo. Perante as piras sagradas não
756 – zombes do mistério. Algum deus vai te punir
757 – Nunca, na foz dos rios que correm pro mar,
758 – nem nas nascentes urines. Evita-o mais que tudo.
759 – Nem mesmo defeques: isto, decerto, não é bom.
760 – Faz desta forma: evita a má fama dos mortais,
761 - pois a fama logo vira um mal: surge bem leve,
762 – muito fácil, mas é fardo a levar, difícil largar.
763 - Ninguém fica livre de todo da fama que um dia
764 – o povo lançou. Esta tem a força de um deus.
765 – Guarda bem os dias que Zeus dá segundo a ordem,
766 – orienta teus servos: o trinta do mês é melhor
767 – pra avaliar os trabalhos e repartir a razão.
769 – Estes são os dias que provêm de Zeus pensante,
768 – que o povo, ao concordar com a verdade, observa:
770 – O primeiro, o quarto e o sétimo são sagrados,
771 – quando Leto pariu Apolo, de espada dourada.
772 – O oitavo e o nono são dois dias do mês, em
773 – pleno crescente, propícios à faina do homem.
774 – Os décimos, primeiro e segundo, excelentes
775 – pra pelar as ovelhas e fazer a colheita.

776 – Mas o doze - este é bem melhor do que aquele -
777 – quando a aranha que anda no ar fia sua teia,
778 – no dia maior, em que a formiga entoca comida,
779 – que apronte a mulher o tear e se lance à obra.
780 – Chegando o mês ao seu dia treze, evita
781 – começar a semear: as plantas crescem melhor.
782 – o sexto do meio do mês não é bom para as plantas
783 – nem pra gerar menina: é bom pra filho varão.
784 – também não é bom pra nascer, nem depois, pra casar.
785 – No sexto dia do mês não deve nascer menina.
786 – Pra capar cabritos e ovinos, muito propício.
787 – Pra fazer o cercado do gado, é dia feliz.
788 – Bom pra fazer um varão chegado a intrigas,
789 – falsidades, tramas, segredos e futricas.
790 – No oitavo do mês, aos porcos e bois mugidores
791 – tu debes capar: no doze, o brioso jegue.
792 – No grande vinte, em pleno dia, sábio brilhante
793 – deve nascer, pois terá, sobretudo, grande mente.
794 – Nobre homem no décimo e a moça no quarto
795 - do meio. É quando carneiros e bois, patas tortas,
796 – cães, dentes agudos, e jegues, bons de carga,
797 – debes domar pela mão, mas guarda teu coração
798 – e evita, no quarto do mês que finda ou começa
799 – que a dor te devore a alma: é dia sagrado.
800 – no quarto dia do mês, leva tua esposa pra casa
801 – depois de consulta às aves, neste assunto, as melhores.
802 – mas preserva-te ao quinto, dia duro e funesto,
803 – pois dizem que ao quinto as Eríneas celebram
804 – Juramento, que Luta pariu, castigo aos perjuros.
805 – No sétimo, ao meio do mês, o grão de Deméter,
806 – com muito respeito, em pátio de eira redonda
807 – espalha. Que o machado corte o lenho pro leito
808 – e madeira bastante pro casco da nave.
809 – no quarto, começa a montar a nave ligeira.

810 – Aos nove do meio do mês, a tarde é mais agradável,
811 – no primeiro nove, os homens são livres de penas:
812 - É dia feliz pra engendrar e também pra nascer
813 – homem ou mulher, pois jamais é de todo ruim.
814 – Poucos sabem que ao terceiro nove é melhor
815 – começar uma jarra e botar a cangalha no lombo
816 – do boi, do jegue ou cavalo de rápidas patas
817 – e nau veloz de muitas cavilhas ao mar violeta
818 – arrastar, mas poucos conhecem esta verdade.
819 – Abre uma jarra no quarto, este é o melhor dia,
820 – do meio. Poucos, também, que depois da metade
821 - é a melhor alvorada, mas o ocaso é pior.
822 – Tais dias, pra quem está na terra, são o que há de melhor.
823 – Os demais, mutáveis, inúteis, não levam a nada:
824 – uns louvam uns, outros a outros, ninguém tem certeza.
825 – Às vezes o dia é madrasta, às vezes é mãe.
826 – Feliz e abastado é aquele que todo este saber
827 – sabendo, trabalha isento perante os imortais,
828 - consultando as aves e evitando exageros.

BIBLIOGRAFIA

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Edición bilingüe y traducción de Maria Araujo y Julián Marias. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 2002.

----- *Os econômicos*. Introdução, notas e tradução Delfim Ferreira Leão. Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Lisboa. 2004

----- *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. tradução Marcelo Perine. 2ª edição. São Paulo: Editora Loyola. 2005.

AUBENQUE, P. *A prudência em Aristóteles*. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BLAISE, F; JUDET de la COMBE, P.; ROUSSEAU, P. *Le Métier du mythe : Lectures d'Hésiode*. Lille : Presses Universitaires du Septentrion. 1996.

BOUTIER, J.; PASSERON, J-C.; REVEL, J. *Qu'est-ce qu'une discipline ?* Paris: Éditions de l'EHESS. 2006

CARRIÈRE, J.C. *Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la Cité-État*. In BLAISE, F. ; JUDET , P. : ROUSSAEU, P. 1996 : 393-430.

COULOUBARITSIS, L. *Genèse et structure dans le mythe des races*. in BLAISE, JUDET de la COMBE, ROUSSAEU. 1996: 502-18.

EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. *The Cambridge History of Classical Literature. Volume I. Part I. Early Greek Poetry*. Cambridge, New York, New Rochelle, Melbourne, Sydney: Cambridge University Press . 2000.

HAVELOCK, E. *A revolução da escrita na Grécia*. Tradução de Ordep José Serra. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1996.

HESIOD. *Theogony, Works and Days & Testimonia*. Edited and translated by Glenn W. Most. Harvard University Press; Cambridge, Massachusetts, London, England. 2006.

----- *Works&Days*. Edited with prologomena and commentary by M.L. West. Oxford : Clarendon Press. 1978.

----- *Théogonie, Les travaux et les jours, Le bouclier*. Texte établi et traduit par Paul Mazon. Paris Les Belles Lettres. 2002.

----- *Los trabajos y los Dias*. Introducción, traducción, versión rítmica y notas de Paola Vianello de Córdoba. 2ª edición. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1986.

----- *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução de Mary Camargo Nunes Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

----- *Teogonia: A Origem dos Deuses*. Tradução de J.A.A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMERO. *Iliada*. Tradução Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002.

----- *Odisséia*. Tradução, introdução e análise de Donaldo Schürer. Porto Alegre: L&PM. 2007.

JAEGER, W. *Paidéia A Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

KIRK, G.S.; RAVEN, J.S.; SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.

KONSTAN, D. *A amizade no mundo clássico*. Tradução de Márcia Epstein Fiker. São Paulo: Odisseus Editora, 2005

LAKS, A.; LOUGUET, C.. *Qu'est-ce que la philosophie présocratique*. Villeneuve d'Arc : Presses Universitaires du Septentrion. 2002.

LAKS, A. *L'émergence d'une discipline. Le cas de la philosophie présocratique*. In ROUTIER, J.; PASSERON, J-C.; REVEL, J. 2006 : 151-169.

LECLERC, M. C. *La parole chez Hésiode : à la recherche de l'harmonie perdue*. Paris : Les Belles Lettres. 1993.

LLOYD, G.E.R. *Le pluralisme de la vie intellectuelle avant Platon*. Traduit de l'anglais pour André Laks in LAKS A. ; LOUGUET, C. 2002 : 39-53

LONG, A.A. *Early greek philosophy*. Cambridge : Cambridge University Press. 1999.

NESCHKE, A. *Le droit dans le mythe des races*. in BLAISE, JUDET de La COMBE, ROUSSAEU. 1996: 415-78.

PEREIRA, M. H. R. *Hélade. Antologia da Cultura Grega*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Instituto de estudos Clássicos. 1971

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Mário Pugliesi e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1987.

----- *A República*. Tradução de Maria Helena Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian. 1989.

----- *Leis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 1980.

ROUSSEAU, P. *Instruire Persés : L'Ouverture des Travaux*. In BLAISE, JUDET , ROUSSAEU. 1996: 93-168.

SNELL, B. *A descoberta do espírito. As origens do pensamento europeu na Grécia*. Tradução Artur Mourão. Lisboa: Edições 70. 1975.

VERNANT, J.P. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*; tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VERNANT, J-P; VIDAL-NAQUET,P. *Trabalho e escravidão na Grécia antiga*. Tradução Marina Appenzeller. Campinas. SP. Papyrus, 1989.

XENOFONTE. *Econômico*. Tradução Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes. 1999.